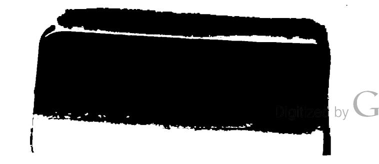






Die spekulative Theologie der Gegenwart

kritisch beleuchtet

von

O. Flügel.

Zweite erweiterte Auflage.

Cöthen, 1888.
Verlag von Otto Schulze.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die vorliegende Schrift hat sehr verschiedenartige Beurteilungen erfahren. Und anders war es ja auch bei einer Arbeit nicht zu erwarten, welche sich kritisch, ja polemisch gegen alle Hauptrichtungen der spekulativen Theologie der Gegenwart wendet. Es hat zwar nicht an unbedingter Zustimmung zu dem Inhalt des Buches gefehlt, wie z. B. in Reins pädagogischen Studien 1882, S. 36—46, oder in der Volkskirche von Knoke, Hannover 1882 N. 6 102—105, im Litteraturblatt für katholische Erzieher, 1883 N. 2, S. 20 f.; in Dörpfeld's Evangelischem Schulblatt 1882, S. 236 f. u. a., in der Regel aber macht der Rezensent hinsichtlich des Lobes oder Tadels einen Unterschied zwischen den verschiedenen Teilen meiner Schrift. Er erkennt diejenigen an, deren Polemik sich gegen Richtungen kehrt, welche der Rezensent auch bekämpft, findet aber die Kritik derjenigen Partei nicht angemessen, welcher er selbst angehört. So ist z. B. Dr. Braig in Tübingen, Rezensent in der litterarischen Rundschau für das katholische Deutschland vom 15. Febr. 1883 S. 106 f., insoweit mit mir einverstanden, als ich mich gegen protestantische Theologie wende und meint: „ich ziehe das wissenschaftliche Facit der protestantischen

zwischen Gott und Welt dahin falle, die Unsterblichkeit zweifelhaft, die Erlösung unmöglich werde ... Ebenso gehören wir zu denen, welche den Ritschl'schen Versuch, die Berührung der Theologie mit metaphysischen Fragen ganz abzulehnen, für bedenklich halten." Dieselbe Anerkennung findet meine Kritik des negativen Monismus und namentlich des Neukantianismus in den philosophischen Monatsblättern des Prof. Schaarschmidt XVIII., S. 304 ff. und in der evangelischen Kirchen-Zeitung 1882, Nr. 20, wo Prof. Zöckler bemerkt: „wir begrüßen in der Energie seines Auftretens gegen Biedermann, O. Pfleiderer, Lipsius und andre Vertreter der heutigen negativen Theologie eine unsren Bestrebungen verwandte Erscheinung, teilen desgleichen im Wesentlichen den Standpunkt, von welchem aus er dem antimetaphysischen, neukantischen Naturalismus Ritschl's und Herrmann's gegenübertritt. Ja die realistische Metaphysik, auf deren Grund er sich bewegt, gilt auch uns als eine großenteils berechtigte, den Grundgedanken biblischer Weltansicht nicht fernstehende und darum zukunftsvolle?" Im Wesentlichen zu demselben Resultat kommt die ausführliche Kritik in der Zeitschrift: Beweis des Glaubens 1882, S. 159—166.

Was aber die letztgenannten Kritiker nicht billigen, das ist meine Beurteilung der positiven Theologie oder der Apologetik. Gerade diese Partie erfreut sich nun der Anerkennung des Prof. Gottschick in der Theologischen Litteratur-Zeitung (Schürers) 1881, S. 550—553. „Volle Beherzigung verdient die allgemeine Erörterung über die arge Kompromittierung, welche die Theologie durch die Apologeten erleidet. Ihre Kanzelargumente, ihr Anrufen von Autoritäten, ihre Hast, jedes scheinbare Zugeständnis der Naturwissenschaften auszu-

deuten, die Verkehrtheit, die kausale Methode und den Atomismus zu bekämpfen und für Lebenskraft, Spiritismus, angeborene Ideen u. s. w. einzutreten, werden gebührend gewürdigt." Weniger hingegen billigt der Rezensent meine Kritik der negativen Theologie und am wenigsten die der Ritschlschen Schule, welcher er selbst angehört.

Ebenso findet meine Kritik der Apologetik die Zustimmung des Prof. Pünjer im Theologischen Jahresbericht 1882, S. 205—207, aber durchaus nicht die Kritik der negativen Theologie, welche der Rezensent selbst vertrat.

So ist kein Teil der Schrift ohne Zustimmung und Anerkennung geblieben, auch von Seiten solcher, welche auf einem von dem meinigen ganz verschiedenen wissenschaftlichen Standpunkte stehen.

Seit dem ersten Erscheinen der Schrift habe ich nun Gelegenheit genommen, manches zur Verteidigung und Erweiterung der darin ausgesprochenen Gedanken zu sagen. So findet sich eine Besprechung der Ausstellungen Prof. Zöckler's in dessen evangelischer Kirchenzeitung 1883, S. 187 ff. Ferner eine ausführliche Zurückweisung der Angriffe Prof. D. Pfleiderer's in der von mir herausgegebenen Zeitschrift für exakte Philosophie XIII., 276—304 „Ein neuer Angriff auf Herbart's Religionsphilosophie". Endlich sind die in der Schrift ausgesprochenen Gedanken über Ritschl's Theologie beträchtlich erweitert und mit Rücksicht auf die neuere betreffende Litteratur ergänzt in des Verfassers Abhandlung: A. Ritschl's philosophische Gedanken, Langensalza 1886. (Separatabdruck aus der Zeitschrift für exakte Philosophie XIV., 233—304.)

Was endlich den Titel angeht, welcher die spekulative Theologie der **Gegenwart** als den Gegenstand der Kritik angiebt, so ist derselbe nicht geändert, wiewohl mehr als einer der hier in Betracht kommenden Theologen bereits aus dem Leben geschieden ist. Allein die betreffende Theologie gehört noch der Gegenwart an, teils durch neue Auflagen der Werke der Verstorbenen, teils lebt sie fort in ihren Schülern. Und überall hat es mein Buch nicht mit der Person, sondern nur mit den von den Personen vertretenen Ansichten zu thun, nicht mit den Theologen, sondern mit der Theologie. Das gilt natürlich auch von dem, was etwa zu herbe gesagt erscheint.

Die Erweiterung dieser zweiten Auflage besteht in dem letzten Abschnitt: Moral und Religion.

D. Verf.

Der Monismus und die Theologie.

Es giebt gewisse Begriffe, welche allen Wissenschaften gemeinsam sind; eine jede operiert mit ihnen, teils indem sie dieselben erzeugt, teils sie benutzt oder bearbeitet, um vermittelst derselben die Welt aufzufassen, zu erklären und zu beurteilen. Solche Begriffe sind z. B. die vom Sein und Werden, Thun und Leiden, von Ursache, Wirkung und Zweck, von Veränderung und Bewegung, Materie, Leben und Geist, ferner die Begriffe vom Nützlichen, Angenehmen, Schönen, Wahren, Guten u. s. w. Diese und ähnliche Begriffe gehören zwar zu den allergeläufigsten, sind aber darum nicht die klarsten, sie sind vielmehr die alte jedoch nie alternde Plage der Wissenschaften. Man kann versuchen, sie als vollkommen bekannt und jedermann verständlich vorauszusetzen, aber nicht mehr an sie denken und denkend sie zu untersuchen, wäre der Tod alles Denkens. Denn das hieße Verzicht leisten auf ein geordnetes, widerspruchsfreies und in sich zusammenhängendes Denken, und sich begnügen mit ganz populären, durch allerhand Zufälligkeiten entstandenen, durch bloß mechanische Ideenassociation verbundenen Vorstellungen. Hingegen ist es von jeher als Aufgabe der Philosophie betrachtet worden, jene Begriffe zu bearbeiten. Aber nicht jede Meinung über das, was dieselben bedeuten, oder gar der bloße Gebrauch der entsprechenden Worte ist Philosophie. Diese ist vielmehr nur da

vorhanden, wo man mit Verzichtleistung auf jede Willkürlichkeit im Denken, auf jeden Einfall, der schneller und angenehmer, als das regelmäßige Forschen zum Ziel zu gelangen wähnt, wo man mit Hingebung an die notwendige Folge der Gedanken ein wirkliches und allgemeingiltiges Wissen von dem wahrhaft Seienden und dem wahrhaft Wertvollen anstrebt. Nur da ist Philosophie oder wissenschaftliche Bearbeitung der Begriffe. Wäre nun die menschliche Kraft stark genug, um sich zugleich in die Weite und in die Tiefe hin auszudehnen, so sollte jede einzelne Wissenschaft, die ja gar nicht ohne die genannten Begriffe operieren kann, die Philosophie, als ihre notwendige Ergänzung, aus sich heraus erzeugen. Aber dieselbe Beschränktheit, welche allenthalben die Arbeit zu teilen nötigt, welche das Wissen in Wissenschaften spaltet, hat von ihnen allen die Philosophie getrennt, als die Bearbeitung der Begriffe, durch welche wir die Welt auffassen, erklären und beurteilen. Insofern bedarf auch die Theologie der Philosophie und ist thatsächlich stets von der jeweiligen Philosophie abhängig gewesen. Das ist auch an sich kein Vorwurf. Gerade die Versuche, die Theologie unabhängig von der Philosophie zu machen, also die Bearbeitung der ihr zugehörigen philosophischen Begriffe selbst zu übernehmen, hat die Notwendigkeit einer Verbindung der Theologie mit der Philosophie nur noch einleuchtender gemacht. Denn eine einseitige theologische Bearbeitung jener allgemeinen Begriffe geschah gar oft mit völlig unzureichenden Mitteln oder in einem bestimmten Sinne nach bloßen Nützlichkeitsrücksichten auf gewisse im voraus feststehende Resultate gerichtet und verlor so in jedem Falle ihren wissenschaftlichen Charakter.

Gleichwohl sind nicht unerhebliche Gründe vorhanden, warum die Wissenschaften und so auch die Theologie sich von der Philosophie loszulösen gestrebt haben. Dazu giebt vor allem die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme Ver-

anlassung. In der That scheint die Vielheit der einander bekämpfenden und sich gegenseitig ausschließenden philosophischen Systeme viel zu groß, als daß man der Philosophie als solcher die Bearbeitung jener Begriffe anvertrauen und die Resultate als wissenschaftlich gesichert annehmen könnte. Allein die Verschiedenheit der philosophischen Systeme scheint größer als sie ist. In Wahrheit ist nicht allein der Kreis der philosophischen Begriffe ein verhältnismäßig enger, sondern auch die Methoden und die Resultate derselben haben sich im Grunde genommen nur zwischen wenigen Grundsätzen hin und her bewegt. Hinsichtlich der Metaphysik, welche die Erklärung der allgemeinsten Erfahrungsformen anstrebt, hat es sich von jeher hauptsächlich darum gehandelt, ob nur Ein Seiendes oder deren mehrere anzunehmen sind und, was damit zusammenhängt, ob das Werden oder das Sein als Grundbegriff hinzustellen ist. Erstere Richtung führt den Namen Monismus, die andere Pluralismus bezw. Atomistik oder Monadologie. Eine dritte Richtung, nämlich der Empirismus, bezw. Kriticismus oder Skepticismus, sieht von jeder Metaphysik als einer unmöglichen und unnötigen Wissenschaft ab.

Demnach handelt es sich auch für die spekulative Theologie hauptsächlich darum, ob sie als metaphysische Basis den Monismus oder den Pluralismus annimmt oder jede Entscheidung in dieser Beziehung abweist und also dem Kriticismus huldigt. Im Folgenden soll nun das Verhältnis der spekulativen Theologie zu diesen drei verschiedenen philosophischen Richtungen erörtert werden. Dabei wird sich zeigen, daß dieselbe sich mit wenig Ausnahmen dem Monismus angeschlossen hat.

Doch ehe wir die Gründe angeben, warum dies geschehen ist, möge noch zuvor der Begriff des Monismus einigermaßen in's Licht gesetzt werden. Unter Monismus versteht

man in der Regel einen substantiellen Monismus also die Ansicht, daß es nur Ein Seiendes gebe, aus welchem alles Gegebene erklärt werden soll, und welches als letzte Substanz allem Gegebenen zum Grunde liegt. Dieses ist der historische Begriff vom Monismus und diesen werden wir im Folgenden mit diesem Worte verbinden. Zum andern wird nicht selten auch die Ansicht Monismus genannt, wonach zwar viele letzte Elemente oder Atome, diese aber alle untereinander als von derselben Qualität angenommen werden. So wird zuweilen der Materialismus, der sich auf die eben angedeutete Theorie stützt, und also Leib und Seele als Produkte der Wechselwirkung derselben gleichen Wesen betrachtet, als Monismus bezeichnet. Drittens wird dieser Name auch im Sinne eines methodischen Monismus gebraucht. Im Gegensatz nämlich zu der Meinung, welche Veränderung oder Werden ohne Ursache annimmt, sei es überall, sei es nur für einzelne Gebiete, z. B. für das Geschehen im Organismus und in der Seele, dehnt die andere Ansicht den Grundsatz der strengen Kausalität auf alles Geschehen ohne jede Ausnahme aus und gewinnt so eine einheitliche Weltanschauung, welche eben auch zuweilen Monismus heißt, wiewohl sie im eigentlichen Sinne durchaus pluralistisch ist. Endlich nennt sich auch ganz ohne Rücksicht auf das letzte metaphysische Substrat der Materie die an Darwin sich anlehnende Descendenztheorie Monismus, weil sie alle organischen Formen aus Einer Urform zu erklären versucht.

Wie schon gesagt, werden wir nur die erste Form des Monismus als eines substantiellen mit diesem Namen bezeichnen, wie er ja auch als solcher von den Theologen zumeist verwendet worden ist.

Fragen wir nun nach den Gründen, warum die Theologie von jeher gerade dem Monismus gehuldigt und den Pluralismus abgewiesen hat, so sind diese teils allgemeiner,

teils spezieller Art. Erörtern wir zunächst die erstern, welche nicht allein für die Theologie, sondern ebenso sehr für die Philosophie bestehen und dem Monismus gar häufig ein Übergewicht über jede andere Ansicht verschafft haben. Dieselben sind teils psychologischer und logischer, teils ästhetischer, teils metaphysischer Natur.

Die philosophischen Gründe des Monismus.

Zuvörderst die psychologisch-logischen Gründe. Der Monismus ist die Philosophie des natürlichen Menschen sowohl in den populären als in den bloß gelehrten Formen des Denkens. Es ist bekannt, wie ganz ohne unser Zuthun alles gleichartige in der Seele verschmilzt, und die einzelnen Vorstellungen sich zu Gesammtvorstellungen und dann zu allgemeinen Begriffen verbinden. Die Begriffe gravitieren von selbst zum Allgemeinen und spitzen sich zu Einheiten zu. Überall ist die Synthese, die Verbindung der Vorstellungen und Begriffe das Natürlichste, deren Trennung aber meist erst das Werk absichtlichen Denkens. Darum sind in allen Wissenschaften Verwechselungen, falsche Analogien, voreilige Verallgemeinerungen die natürlichen Feinde eines logischen Denkens. Qui bene distinguit, bene docet, lautet deshalb die alte Regel. Indes nicht allein das naturwüchsige, auch das gelehrte Denken ist vorzugsweise auf Bildung allgemeiner Begriffe gerichtet, denen die einzelnen, konkreten Begriffe subordiniert sind, welche wiederum mit einem Blick von dem ihnen übergeordneten Begriffe aus überschaut werden. Je mehr nun der ganze Gedankenkreis logisch nach Maßgabe der Abstraktion geordnet ist, um so mehr nimmt er die Gestalt einer Pyramide an, die in eine Spitze ausläuft.

In diesen natürlichen psychologischen und dann absichtlich logisch geordneten Vorgängen hat der sogenannte Einheits-

trieb seine Wurzeln. Man glaubt sich mit seinen Gedanken nicht eher zufrieden geben zu können, als bis für alle Gedanken Ein höchster, allgemeinster Begriff gefunden ist, welcher das einzelne umspannt.*)

Aber wenn dieser Trieb zur Einheit nun auch die natürliche Tendenz der Gedanken ist, muß dies auch das Verhältnis der Sache sein? Wenn wir nicht umhin können, unseren Begriffen eine gewisse einheitliche Spitze zu geben, liegt darin eine Berechtigung zur Annahme, daß auch für die realen Dinge diese Ordnung besteht?

Es ist sehr wichtig, diese Frage sich deutlich zu machen und den Unterschied zwischen Denken und Erkennen zu fassen, damit die logischen Verhältnisse unter den Begriffen nicht verwechselt werden mit den realen Verhältnissen unter den Dingen. Nichts ist freilich natürlicher als diese Verwechselung. Wie das primitive Denken Komplexe unserer subjektiven Empfindungen für reale Abbilder der Dinge selbst nimmt und also die bestimmte Farben- oder Gehörs- oder Geruchsempfindung als eine ebenso beschaffene objektive Qualität den betreffenden Dingen selbst zuschreibt, so auch alle Beziehungen, welche unter den Begriffen bestehen, als Verhältnisse unter den Dingen selbst. Diese mangelhafte Distinktion, welche Beziehungen der Vorstellungen, ja sogar der Worte und Namen für reale Beziehungen in der objektiven Welt hält, ist eine der fruchtbarsten Quellen des Aberglaubens. Warum meint der Abergläubische z. B. sterben zu müssen, wenn er zufällig das Henkerschwert berührt hat? weil er die

*) In diesem Sinne redet Kant von einer architektonischen Natur der Vernunft (K. d. r. V. 376) und bemerkt, daß auch in der blindesten Vielgötterei dennoch ein Funken des Monotheismus durchschimmere, wozu nicht Nachdenken und tiefe Spekulation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener Gang des gemeinen Verstandes hinführe.



Verknüpfung der Gedanken für eine reale Verknüpfung der Dinge selbst ansieht. Aber nicht nur im populären Denken auch im philosophischen spielt diese Verwechselung eine große Rolle; sie ist so alt wie die Philosophie selbst. Dieser verhängnisvolle Irrtum als seien die logischen Verhältnisse ein Abbild der realen, leitete die Pythagoreer bei ihrer Zahlenlehre, die Eleaten bei Bestimmung der realen Prädikate des Absoluten; Plato findet in den allgemeinen Begriffen das wahrhaft Seiende, Aristoteles sieht die Materie und die Form d. h. genus und differentia für Ursachen der durch Begriffe gedachten Dinge an.*) Der ganze Neuplatonismus, Spinozismus und absolute Idealismus sind zum größten Teil nichts weiter als eine in das Metaphysische übersetzte Logik, unternommen in der Meinung, ein logisch aufgeführtes Begriffsgebäude habe auch den Wert eines Systems der Erkenntnis, der Zusammenhang in demselben sei auch der reale Zusammenhang, der höchste Allgemeinbegriff sei deshalb das absolut Seiende und zugleich die absolute Ursache, das absolut Gute und absolut Schöne.

Besonders interessiert uns hier der Zug des Monismus, daß der höchste Allgemeinbegriff eben als solcher für das absolut Seiende genommen wird. So stellt sich, wenn die ersten Regungen der Spekulation erwachen, alsbald der Trieb ein, nur Ein Prinzip anzunehmen.**)

---

*) Thilo: Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 1880. I. 300.

**) Auch in den Religionen, selbst den ursprünglich dualistischen, macht sich dieser Einheitstrieb geltend, wenn sich ihrer die Spekulation bemächtigt. So ist die Religion der Parsi's ein ursprünglicher Dualismus, aber eine spätere Spekulation war bemüht, die beiden Prinzipien Ahura-mazda und Angro-maingus als Emanationen aus Einer Monas Zrvâna akarana (unendliche Zeit) darzustellen. Vergl. Spiegel: Die Lehre von der unendlichen Zeit bei den Parsen in der „Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft." 1851. V. S. 221.

Ebenso scheint die alte chinesische Lehre die beiden Prinzipien Yang und Yn dualistisch einander entgegengesetzt zu haben, etwa wie

Zwar ist die allererste Betrachtung der Welt pluralistisch, sie nimmt die mancherlei Erscheinungen der täglichen Erfahrung so an, wie sie gegeben sind, ohne über dieselben weiter nachzudenken, sogar die Traumbilder werden anfänglich für Realitäten angesehn. Hingegen pflegten die ersten spekulativen Regungen monistisch gerichtet zu sein. So die ersten philosophischen Versuche der ionischen Physiologen, des Heraklit, der Eleaten; auch bei Plato absorbiert konsequenter Weise das Gute, welches allen Ideen das Sein erteilt, alle Realität für sich; und ebenso ist der νοῦς des Aristoteles das allein absolut Reale, durch dessen Wirkung das Andere aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben wird.

Auch die Beweise, welche namentlich die Eleaten für die Annahme nur Eines Absoluten anführen, laufen auf die Verwechselung logischer mit realen Prädikaten hinaus. Denn aus der entgegengesetzten Annahme, daß nämlich Vieles ist und jedes der Seienden absolut ist, folgern sie irrtümlicher Weise, daß damit in das Wesen dieser Vielen eine Negation hineinkomme, weil eines nicht das andere ist. Diese Negation liegt indes nur in unserm Denken, welches die Vielen mit einander vergleicht, aufeinander bezieht und dabei urteilt, eins sei nicht das andere; das ist eine Negation, welche die Seienden selbst nicht im mindesten angeht. Ein reales oder abso-

---

activ und passiv, Kraft und Stoff, Himmel und Erde. Aber als ein besonderes Verdienst Tschuhi's, des Philosophen, wird es gerühmt, den Dualismus zu einem Monismus gestaltet zu haben, indem als Urgrund eine Indifferenz jener beiden Prinzipien angenommen ward. S. Wuttke: Geschichte des Heidentums. 1853. II. 11 ff.

Ebendahin gehört die Lehre von der egyptischen Viereinheit. S. Röth: Geschichte der abendländischen Philosophie. 1846. I. 133 ff.

Über den Henotheismus der Indogermanen s. Asmus: Die indogermanische Religion. 1875. I. 130.

Über den Monotheismus der Griechen s. Zeller: Der Monismus der Griechen.

lutes Wesen verliert durchaus nichts an seinem Sein, dadurch daß neben ihm noch andere absolute Wesen sind, und daß diese ihrer Qualität nach verschieden, also nicht einander gleich noch mit einander identisch sind. Gleichwohl beruht der einzige logisch versuchte Beweis des Monismus auf dem Sophisma determinatio est negatio, daß nämlich das wahrhaft Seiende aufhöre, absolut positiv zu sein, wenn es noch ein zweites oder drittes neben sich habe, welches es selbst nicht ist; daß es vielmehr, wenn es ohne Negation absolut positiv gedacht werden solle, als einzig und eines gedacht werden müsse. Es ist wiederum die ganz populäre Ansicht, welche ein Ding als unvollkommen, also mit Negationen behaftet ansieht, wenn es Eigenschaften nicht hat, die an andern Dingen wahrgenommen werden, und die man wohl auch in jenem gesucht aber nicht gefunden hat.

Auch in der Unterhaltung geschieht es wohl, daß wenn man eine Vielheit von Atomen als das Absolute bezeichnet, erwidert wird: also doch eine Einheit, denn alle jene Elemente sind eben darin eins, daß sie Atome sind; das Atom ist also das eine Prinzip. Hier ist sehr deutlich zu erkennen, der Umstand, daß jene Elemente unter dem einen Namen Atom zusammengefaßt werden, gilt als ein einheitliches reales Band der Wesen selbst, welche es doch in Wirklichkeit gar nichts angeht, ob sie einerlei Benennung führen.*)

Endlich hat die Meinung, daß das Denken ein genaues Abbild des Realen sei, eine große, viele bestechende Bequemlichkeit an sich, indem sie auf die leichteste Weise eine Erkenntnis der Welt bietet. Denn sie lehrt: wie wir die Welt denken, so ist sie. Was wir im Denken als erstes und höchstes setzen, ist dieses auch in Wirklichkeit. Ja, wenn hier

*) Einen ganz ähnlichen Schluß bei Anselm s. Thilo: Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 1880. II. 4.



einigermaßen monistisch verfahren wird, daß also auch im letzten Grunde Denken und Sein identisch ist, wie es sein muß, wenn überhaupt nur Ein Prinzip angenommen wird, dann stellt sich sogar der Schein einer absoluten Erkenntnis der Welt ein, denn dann ist die Welt nur eben das, als was wir sie denken. Die Selbsterkenntnis des Geistes ist zugleich die Erkenntnis des innersten Wesens der Welt, in welcher der Geist eben sich oder seine Setzung erkennt.

Das sind etwa die logisch-psychologischen Gründe, warum ein unbewachtes Denken leicht in den Monismus gerät. Erörtern wir jetzt die ästhetischen, wozu wir im weitern Sinne auch die sittlichen und religiösen rechnen.

Nur sehr allmählich erheben sich die Völker und Individuen auf die Stufe eines objektiven Denkens, welches sich rein sachlich nur und ausschließlich nach dem Inhalt des Gedachten richtet, und sich nirgends bestimmen läßt durch zufällige Verbindungen, in welchen das Gedachte mit andern Gedanken, Gefühlen oder Strebungen steht. Einem Kinde ist es unmöglich, den rein objektiven Begriff vom Zucker zu gewinnen, unaufhörlich drängen sich zu dieser Vorstellung Gefühle und Begehrungen, welche damit verknüpft sind. Darum sagt man wohl von Kindern und Frauen, sie denken mit dem Herzen und meint damit, sie richten sich in ihrem Denken nicht immer nach rein sachlichen, objektiven Gründen, sondern auch nach subjektivem Belieben, nach zufällig erregten Gefühlen und Wünschen. Das ist überhaupt der Standpunkt eines primitiven Denkens. Alles Vorstellen und alles Denken ist bei Kindern uud Naturvölkern begleitet von einer ungleich größern Aufregung der Gefühle, als bei uns. Vorstellungen, die uns ganz gleichgiltig lassen, für uns ein rein theoretisches Interesse haben, sind bei jenen nicht selten von heftigen Affekten begleitet, die selbst den Leib in starke Mitleidenschaft ziehen. Den rein theoretischen Standpunkt, der eben die Gedanken rein

nach ihrem Inhalt betrachtet, verbindet und trennt und alle zufälligen Verbindungen als zufällig erkennt und im Denken bei Seite läßt, ersteigen Völker und Individuen, wenn sie ihn überhaupt erreichen, nur sehr allmählich. Während die alten klassischen Völker in Schilderung der subjektiven Seite der Menschen, was Gefühl und Willen angeht, uns mindestens ebenbürtig sind,*) haben sie sich in vielen Stücken nie bis zu einem rein sachlichen, objektiven Denken erhoben; und zwar darum nicht, weil sie es nicht vermochten, Vorstellungen zu trennen, welche entweder in der Regel oder immer mit einander verknüpft sind. Eine solche Trennung dessen, was unmittelbar verbunden gegeben ist, wird z. B. bei jedem wissenschaftlichen Experiment vorgenommen, es wird ein Faktor, welcher ein bestimmtes Ereignis mit bedingt, von den andern Bedingungen isoliert, also künstlich und mit bestimmter Absicht eine Trennung sonst verbundener Vorstellungen vorgenommen.

Es ist leicht ersichtlich, wie schwer es ist, diesen Standpunkt des objektiven, rein theoretischen Denkens einzunehmen und zu behaupten, und wie groß die Versuchung ist, die Wissenschaft insbesondere die Philosophie, welche sich mit den höchsten und wertvollsten Begriffen beschäftigt, als eine Art Poesie zu betrachten, in der Beschäftigung mit ihr eine Art Kunstgenuß, erhebende Erregung zu suchen und von ihr nicht nur Wahrheiten, sondern wohlthuende, große, befriedigende Wahrheiten zu erwarten. Dies gilt nun ganz insbesondere von der herrschenden Philosophie in den Zeiten, wo sie den nachhaltigsten Einfluß auf die spekulative Theologie ausübte, zur Zeit der Kirchenväter und des modernen absoluten Idealismus.**)

*) Vgl. Lazarus: Das Herz. Ideale Fragen. 1878. S. 41 ff.

**) In Beziehung auf den letztern sagt Herbart sehr richtig: „Warum haben sich heutigen Tages so viele treffliche Köpfe, welche Wahrheit wohl finden konnten, wenn sie ernstlich wollten, dem dünkel-



Auf der oben angedeuteten rückständigen Stufe des Denkens, wo dasselbe noch durch allerhand Rücksichten subjektiven Wohlgefallens und Beliebens bestimmt wird, gewinnt der Monismus meist ein Übergewicht über jede andere Anschauung. Denn es ist gar nicht zu verkennen, es gewährt eine gewisse logische Befriedigung, die ganze Welt mit all ihren Einzelheiten als Darstellung Eines Allumfassenden anzusehen. Es scheint immer etwas Unfertiges, nichts in sich geschlossenes, wenn mehrere, gar unzählig viele, von einander unabhängig seiende Wesen als ursprünglich angenommen werden.

---

haften Deuteln und Kombinieren ergeben, und die Übung des strengen Denkens versäumt und verloren? Die Poesie ist aus ihren Ufern getreten; sie hat der Philosophie das Land überschwemmt und verdorben. Als vor einem Vierteljahrhundert die heutigen Schulen sich bildeten, da war nicht bloß eine Zeit phantastischer, politischer Erwartungen, sondern es wirkte auch noch Klopstock, Wieland, Herder, nunmehr Schiller und Goethe allmächtig auf das ganze gebildete deutsche Publikum. Gegen diese unwiderstehliche Kraft verhielten sich Fichte und Schelling passiv; die Philosophen wünschten sich den Dichtern anzuschließen, jeder wollte in seinem Fache selbst Dichter sein. Schon Fichte pries die Phantasie als das vornehmste Talent auch des Philosophen. Dem Lichte, welches am hellsten leuchtet, zufliegend, verbraunte man sich die Flügel; der Scharfsinn hörte allmählich auf zu wirken. Darum wird die heutige Philosophie, Nachahmerin der Poesie, irgend einmal verschwinden." Herbart's Werke. XII. 461. Die Gewohnheit, in der Philosophie eine Art von Poesie, eine Erholung von strenger Facharbeit zu sehen, ist noch immer nicht ganz verschwunden. Wenigstens machen die mancherlei sporadischen Ansätze zum Philosophieren, welche z. B. von Fachleuten in den Naturwissenschaften bei besondern feierlichen Gelegenheiten in Reden unternommen zu werden pflegen, ganz den Eindruck, als wollte man sich einmal eine Art Erholung gönnen. Indem man sich von den Details strenger Forschung in's Allgemeine erhebt, läßt man darum oft ganz bei Seite, was sonst als gesicherte Forschungsmaxime gilt und giebt sich Gedanken hin, die mit den sonstigen Erkenntnissen in keinerlei Zusammenhange wohl gar im Widerspruch stehen. In solchen unbewachten Augenblicken macht sich dann auch wie immer bei erwachender Spekulation die Macht des Monismus geltend.

Hingegen überkommt den leicht eine Art virtuellen Kraftgefühls, der mit Einem Blicke von dem Einen Absoluten aus das All überschaut, wie aus dem Einen das Universum hervorgeht, sich entfaltend, ausbreitend, und dennoch auch Eins bleibt, nämlich ein lebendiger Organismus, in welchem nichts starr und tot, nichts lückenhaft und beziehungslos ist, sondern Alles Eins in's Andere eingreifend, tragend und getragen sich zu einem harmonischen, lebensvollen Ganzen abschließt. Die alles umfassende Weite seines Blickes, die äußerlich strenge Systematik, die zahllosen Brücken und Stege, die von allem zu allem führen, mußten in eben dieser Philosophie die wahre Wissenschaft erblicken lassen.*) Natürlich müssen auf das Eine Höchste, von welchem ja alles, was groß, gut und schön ist, ausgeht, alle nur denkbaren Vollkommenheiten übertragen werden. Ausgestattet mit allen Vorzügen, welche die Einzelwesen nur unvollkommen und nur vereinzelt zeigen, muß jenes in der Vorstellung ein Übergewicht über jedes Einzelwesen erhalten. So wird der Monismus immer für das jugendliche Denken der Völker und Individuen etwas Bestechendes behalten, aber freilich auch nur für ein unbewachtes, von allerhand Wünschen und Neigungen bestimmtes Denken.

Im Anfang unsres Jahrhunderts tauchte ein botanisches System auf, welches ungefähr nach den Ideen des Monismus entworfen war. Es wollte an seine Spitze die vollkommenste Pflanze stellen. Diese sollte in sich vereinigen, was sonst die übrigen Pflanzen nur Vollkommenes an Wuchs, Blättern, Blüten, Früchten zeigten, also z. B. Wohlgeruch, Schmack-

*) Diese Weltanschauung gewährt nicht allein eine gewisse ästhetische Befriedigung, sondern sie hat auch eine relative Wahrheit. Ein derartiger Zusammenhang besteht allerdings in der Natur. Nur darf man die Einheit nicht für eine substantielle ansehen. Umgekehrt. Die Vielheit ist nicht aus der Einheit hervorgegangen, sondern die Einheit, der sog. organische Zusammenhang beruht auf dem Zusammenwirken von absichtlich in Systeme eingeordneten Vielheiten oder Elementen.



haftigkeit, Heilsamkeit u. s. w. Es ward versucht die Citrone als die vollkommenste Pflanze hinzustellen. Verglichen mit ihr bot nun jede andre Pflanze einen Mangel dar, die eine war nicht wohlriechend, die andre hatte keine eßbaren Früchte u. s. w. Der Charakter dieser andern Pflanzen wurde bestimmt durch Mängel, die sie hatten im Vergleich mit der Citrone. Diese Mängel, oder Unvollkommenheiten oder Negationen sollten positiv deren Wesen bezeichnen. Man verfuhr genau nach dem Grundsatze: negatio est determinatio. Nun achte man aber auf das, was als Mangel oder Negation betrachtet wurde: ist wirklich der Umstand, daß die Linde keine eßbaren Früchte oder der Weinstock keine bunten Blumen trägt, eine positive Eigenschaft der Linde und des Weinstockes? Dieser Mangel geht den Weinstock selbst nichts an, das Nicht-Haben der eßbaren Früchte gehört nicht zu dem Inhalt des Begriffs Linde, sondern nur zu unserm Denken, welches die Linde mit andern Pflanzen, z. B. auch mit der Citrone vergleicht. Aber freilich wer sein Denken nicht bewacht, sondern der Phantasie erlaubt, sich einzumischen, der sieht jene Mängel als positive Eigenschaften an und die Linde und den Weinstock als unvollkommene Darstellungen der vollkommenen Pflanze, welche alles hat, was sich bei den einzelnen Exemplaren nur vereinzelt findet. Das Denken wird hier geleitet von einer Art ästhetischer Rücksicht, es möchte alle Vollkommenheiten rein und beisammen sehen, die das Gegebene nur zerstreut zeigt.

Wird nun der Prozeß, weswegen die Citrone an die Spitze der Pflanzen gestellt wurde, weiter verfolgt, so führt dies zu einem noch höheren Wesen, welches mit den Vorzügen der Vegetabilien zugleich die der Animalien vereinigt. Dieses wird noch vollkommener sein als die Urpflanze; und so weiter aufsteigend wird man zu dem Begriff Organismus, Ding, Etwas gelangen. Allerdings gehen auf diese Weise alle die Vorzüge, welche den einzelnen Wesen eben in ihrer indivi-

duellen Bestimmtheit zukommen, verloren. Hier hilft dann nur die Ausrede, das Urwesen besitze alle diese Vollkommenheiten, aber in potentia. Der Citrone ist ja auch der Rosenduft als solcher nicht eigen, aber sie hat doch Duft, allerdings einen ganz bestimmten Duft; eine ganz vollkommene Pflanze sollte nur Duft im allgemeinen, aber nicht den bestimmten Citronengeruch haben.

Ein nach solchen Rücksichten entworfenes Urwesen kann natürlich nur einmal vorhanden sein, es soll ja alle Vorzüge haben, gäbe es neben ihm noch etwas Seines=Gleichen, so wäre es ja mit der Negation behaftet, daß es nämlich das Andre nicht wäre und also nicht einzig in seiner Art, nicht allumfassend; weil es nun alle Vollkommenheiten besitzt, aber nur der Möglichkeit nach, so ladet es ein, alles Große, Schöne, Hohe, kurz alles, was in der Wirklichkeit gefällt, in dasselbe hineinzudenken. Es hat alles und jeder Mangel ist von ihm abgestreift. Verglichen mit ihm ist alles Andre arm, mangelhaft, unvollkommen. Und ein solches Wesen sollte nicht sein, sollte bloß ein Gedankending sein? Das ist freilich ein Sprung, von der Erkenntnis des Wertes einer Sache sofort auf deren Existenz zu schließen. Aber das Gewünschte für wirklich zu halten, eben weil es gefällt, ist ja dem unbewachten Denken so sehr natürlich und ist auch — wie wir später sehen werden — dem Denken unserer heutigen Philosophen sehr geläufig, die auch argumentieren: das Höchste hat alle Vorzüge, also auch den des Seins.

Bei diesem Bestreben, alle Vollkommenheiten auf Ein Wesen zu häufen, wird aber auch gar vieles, was nur dem Namen nach eine Vollkommenheit ist, dem höchsten Wesen als potentielle positive Eigenschaft beigelegt. So verknüpfen wir mit den Worten: „Oben,“ „hoch,“ erste“ eine Art Vorzug nicht allein des Ortes, sondern wohl auch der Würde. Darum sucht ein durch solche zufällige Ideenassociation geleitetes

Denken, auch diese Vorzüge, die für ein einziges Wesen nicht einmal Sinn haben, auf dasselbe zu übertragen. Deshalb soll das Dasein des Höchsten nicht eine „Folge“ sein, nicht ein „Untersatz,“ sondern an der „Spitze“ alles Zubegründenden stehen. Nicht nur Clemens von Alexandrien argumentiert: „Eine demonstrative Wissenschaft von Gott ist unmöglich, denn bei ihm müßte man Prinzipien zu Grunde legen, die früher da wären als Gott. Nichts ist aber früher, als das Ungezeugte.“*) Auch Jacobi sagt: „Allemal und notwendig ist der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich; aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab; es trägt seine Realität von ihm zu Lehn.“**) Das ist nun freilich ein Verfahren nicht besser als das des Kaisers von Japan; dieser bekam von dem König von Preußen einen eleganten Wagen geschenkt. Der Kaiser ließ daran den erhöhten Kutscherbock niedriger machen, denn es sei unschicklich, daß der Diener höher sitze als der Herr.

Die dritte Reihe von Gründen für den Monismus ist metaphysischer Art und läßt sich kurz in den Satz zusammenfassen, daß zwei oder mehrere selbstständige Wesen nicht aufeinander wirken können, jede Wechselwirkung zwischen zwei oder mehreren Wesen erfordere vielmehr eine wesentliche Verwandtschaft bezw. Einheit der betreffenden Wesen. Um dieses Argument einigermaßen zu beleuchten, ist nötig an den psychologischen Ursprung der Kausalität zu erinnern.

Die Geschichte der Philosophie zeigt, daß dem menschlichen Denken die Annahme eines absoluten Werdens oder eines Geschehens ohne Ursache näher gelegen hat, als der Gedanke an eine notwendige Verbindung von Ursache und Wirkung,

*) Strom. I. V. 695, 730 u. a. Hier liegt freilich noch außerdem eine Verwechselung des logischen Grundes mit der realen Ursache vor.

**) F. H. Jacobi's Werke. Bd. 3. S. 357.

daß vollends die Durchführung und ganz allgemeine Anwendung des Kausalgesetzes auf alles Geschehen erst eine Errungenschaft unseres Jahrhunderts ist; und daß es auch jetzt noch weite Schichten unter den Gebildeten giebt, in denen der Grundsatz der Kausalität nicht ganz durchgedrungen ist, wird das Folgende zeigen.

Der Kausalbegriff hat seine Wurzeln in der Association erfahrungsmäßig erzeugter Vorstellungen. Von zwei mit einander verbundenen Vorstellungskomplexen reproduciert der eine den andern; ist nun durch wiederholte Wahrnehmung einer und derselben Reihe von Ereignissen die Verbindung der betreffenden Vorstellungen einigermaßen innig geworden und die Reproduktion mehrfach eingetreten, so gelten dann die ersten Glieder als Vorboten und Vorzeichen der darauf folgenden. Ganz unwillkürlich, noch ohne ein logisches Schließen, erwartet man unter gleichen oder ähnlichen Umständen auch gleiche oder ähnliche Folgen, wie man sie wahrzunehmen gewöhnt ist. Das ist der primitivste Kausalbegriff, noch gar nicht auf einem Denken, sondern lediglich auf dem mechanischen Ablaufen der Vorstellungen beruhend.*) Post hoc ergo propter hoc. Nun zeigt die Erfahrung für eine nicht weiter in das Innere eindringende Beobachtung, daß gar oft zwischen den Gliedern, welche Vorzeichen oder Ursachen heißen, und denen, welche die Folge der erstern sind, eine gewisse Verwandtschaft oder Ähnlichkeit besteht. Vom Feuer kommt Feuer, das Licht vom Licht, Warmes rührt von einer Wärmequelle her, Bewegung erzeugt Bewegung; namentlich in der ganzen organischen Welt zeigt sich eine genaue Verwandtschaft und Ähnlichkeit zwischen dem Erzeugnis und seinen Erzeugern; zur Rose kommt der Samen von der Rose und zwar zur roten von einer roten. Aus diesen täglichen, überall zu beobachtenden Vorkommnissen

*) Diese Thätigkeit ist auch im Tiere vorhanden, welches nach dem Futterplatz läuft und vor dem Stock flieht.

erzeugt sich natürlich leicht der Satz, daß Gleiches nur vom Gleichen komme, qualis effectus talis causa und umgekehrt. Wenn nun auch die Erfahrung Beispiele zeigt, in denen Gleiches auch vom Ungleichen kommt, wie z. B. Knochen, Haut, Haar sich aus dem Blute bilden u. s. w., so ist doch für die gemeine Beobachtung der andere Fall, wo Gleiches auf Gleiches folgt, häufiger, und zum andern ist hier auch die psychische Verbindung der aufeinander folgenden Glieder fester, weil dieselbe nicht allein auf der Gleichzeitigkeit sondern auch auf der Ähnlichkeit der betreffenden Vorstellungen beruht.

In dieser noch immer sehr populären Fassung tritt der Kausalbegriff zuerst in der Geschichte der Philosophie auf.*) Der erste, der überhaupt die Aufmerksamkeit auf den Kausalbegriff lenkt und ihn anwendet, Empedokles operierte bereits mit dem Satze, daß nur Gleiches auf einander wirken resp. erkennen könne. Eine strengere Fassung dieses Satzes ist es, wenn Diogenes von Appollonia behauptet, wenn nicht alles aus Einem wäre, so könnte es nicht auf einander wirken und nicht von einander leiden. Diesem Gedanken giebt auch Aristoteles ausdrücklich seinen Beifall und ebenso sagt Spinoza: quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest. Hierbei erinnere man sich zugleich daran, daß der Spinozismus die logischen Verhältnisse unter den Begriffen für ein Abbild der realen unter den Dingen ansieht; nun heißt: zwei Begriffe haben nichts mit einander gemein soviel, als sie lassen sich nicht oder nur gezwungen einem logisch höheren, gemeinsamen subordinieren.

*) Ganz ähnlich kann man diesen Begriff der Kausalität auch in der indischen Philosophie Nyâya finden. Hier wird ausgeführt, weil nur Gleiches auf Gleiches wirkt, und also nur Gleiches vom Gleichen erkannt wird, darum ist das Auge Licht, die Haut ist Luft, die Zunge ist Wasser und die Nase Äther. s. M. Müller: Beiträge zur Kenntnis der indischen Philosophie in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft. 1852. Bd. VI.

Haben sie aber etwas Gemeinsames, so kommen sie auch in einem logisch höheren Begriff überein. Da nun unser Denken meist in der Weise fortschreitet, daß es von einem Begriffe zu einem andern mit Hilfe eines Mittelbegriffes gelangt, welcher in gewisser Weise mit beiden der zu verknüpfenden Begriffe etwas Verwandtes hat, und weil dieses logische Schließen für einen realen Zusammenhang gilt, so gewinnt auch auf diesem Wege jener Satz, daß nur Gleiches auf Gleiches wirken kann, noch eine Verstärkung.

Dieses ist nun der einzige metaphysische Grund, ja überhaupt der einzige Beweis, der je für den Monismus vorgebracht ist oder vorgebracht werden kann, daß nämlich die gegebene Wechselwirkung der Dinge nur möglich sei unter der Voraussetzung, daß alle Dinge unter einander gleich ja im letzten Grunde Eins seien. Wird nun dieser populäre Kausalbegriff einigermaßen analysiert, so muß ja wohl die Folge auf irgend eine Weise schon in dem Grunde liegen und tritt nur bei gegebener Veranlassung aus ihm hervor; woher sollte doch sonst die Folge oder die Wirkung kommen, wenn sie nicht, wiewohl verborgen, in der Ursache präformiert wäre! Daher der influxus physicus der alten Metaphysik, nach welchem die Ursache von ihrem Wesen etwas in die Wirkung hineingießt, daher die Vorstellung der Kraft, als einem feinen, unsichtbaren Fluidum, das ein Ding dem andern einflößt. Deshalb ist endlich die Quelle das natürliche Symbol des Thätigen. Ja es ist diese Art des Kausalbegriffs überhaupt nichts weiter, als eine zu weit ausgedehnte Analogie einiger noch dazu sehr roh aufgefaßter Naturvorgänge.*)

Nach der bezeichneten Art des Denkens ist nun die Annahme des Monismus natürlich. Die gegebene Wechselwirkung der Dinge unter einander weist auf eine ihnen

*) Mit Recht aber warnt Kant (II. 119) vor einem Denken in Beispielen.

allen gemeinsame Grundlage hin, die allen immanent ist; und vermöge dieser Natur sind sie einander im Thun und Leiden zugänglich.

Auch bei den neuern Philosophen wird der Monismus metaphysisch nicht anders begründet, wenn er nicht, wie freilich meist geschieht, stillschweigend als bereits erwiesen vorausgesetzt wird, sodaß man nur noch hie und da mit einigen Reflexionen ihn zu bestätigen sucht.

Überblicken wir jetzt die Gründe für den Monismus, so zeigen sich allerdings mancherlei, zum Teil psychologisch sehr wirksame Motive, welche das Denken für denselben einnehmen, aber nirgends ist ein objektiv stichhaltiges Argument dazu vorhanden; denn der Satz: determinatio est negatio ist ein offenbares Sophisma, und die Behauptung, zwei selbstständige Wesen könnten, wenn auch neben einander existieren, doch nimmermehr auf einander wirken, ist nie zu beweisen versucht und läßt sich überhaupt nicht beweisen. Aber eben um jener aufgezeigten Motive willen ist es eine gewisse psychologische Notwendigkeit, daß die erwachende Spekulation in denselben gerät und daß das populäre Denken die dafür vorgebrachten Beweggründe leicht für plausibele Gründe annimmt. Der Monismus ist die Philosophie des gemeinen Menschenverstandes. Welche Macht derselbe über die Geister hat, ist recht deutlich an Denkern zu beobachten, welche, so lange sie mit Detailuntersuchungen beschäftigt sind, ganz und gar im Sinne und mit den Hilfsmitteln des Pluralismus operieren, aber wenn sie sich in's Allgemeine erheben und nach dem letzten Grunde alles Bestehenden fragen, so stark unter dem Drucke der Motive für den Monismus stehen, daß sie sogar im Widerspruch mit ihren sonstigen Voraussetzungen dem Monismus verfallen.

Läßt sich nun aber der Monismus auch nicht apriori erweisen, so kann er doch zunächst recht wohl als eine Hypo=

these aufgestellt werden. Es ist jedenfalls die näherliegende und einfachere Annahme, die Welt als entstanden aus Einem Absoluten anzunehmen, als zu diesem Behufe mehrere und zwar qualitativ verschiedene Wesen vorauszusetzen, wenn schon die letzte Annahme keineswegs eine in sich widersprechende, vielmehr an sich betrachtet ebenso möglich ist, als die erstere.

Jede Hypothese hat sich durch ihre Fruchtbarkeit zu bewähren. Der Monismus als Hypothese betrachtet müßte also im Stande sein, die Welt, wie sie gegeben ist, zu erklären, wenn auch nicht sofort alle Einzelheiten, so doch überhaupt die Möglichkeit derselben; mindestens dürfte er nicht eine jede widerspruchsfreie Erklärung derselben unmöglich machen. Allein hier, wo aus dem in sich Einen, allein aus diesem heraus, die Vielheit, Mannigfaltigkeit und Veränderung der gegebenen Natur abgeleitet werden soll, hier ist der entscheidende Punkt, wo jeder Monismus unfehlbar zu Schanden und also auch in der Form der Hypothese aufgegeben werden muß. „Den Punkt der Vereinigung zu finden, sagt darum Schelling, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, das ist das eigentliche und tiefe Geheimnis der Kunst."

Es ist aber leicht apriori einzusehen, daß aus Einem, in sich Einfachen, nichts folgen kann. Ein strenges Eins bleibt in alle Ewigkeit, was es ist. Nur wenn die Voraussetzung aufgegeben wird, wenn zu dem Einen noch ein Zweites oder mehrere Wesen in eine reale Beziehung gebracht werden, oder wenn das Eine nicht als Eins, sondern nur scheinbar als Eins, in Wahrheit aber eine innere Fülle in sich tragend, einem Samenkorn gleich gedacht wird, ist der Gedanke, daß es eine Entwickelung eingeht, möglich. Der letztere Gedanke, das Eine als innere Vielheit anzusehn, ist nun in allen monistischen Systemen — abgesehen von dem eleatischen — das Mittel gewesen, eine Entwickelung des

Einen zu der uns gegebenen Welt einigermaßen annehmbar zu machen. Um begreiflich zu finden, wie man ohne den Widerspruch, welcher darin liegt, zu fühlen, das Eine mit einer innern Mannigfaltigkeit ausgestattet zu denken vermag, erinnere man sich wieder, daß die logischen Verhältnisse unter den Begriffen vielfach für reale Beziehungen unter den Dingen gelten. Steigt das Denken von den konkreten Begriffen zu den abstrakteren auf, so vereinfachen sich dieselben, je abstrakter sie werden, indem von immer mehr individuellen Verschiedenheiten abgesehen werden muß. Allein die allgemeinen Begriffe behalten stets eine Beziehung zu den konkreten, von welchen sie abstrahiert sind. Soll z. B. der Begriff des Kreises gedacht werden, so sieht man von jeder Größe des Radius ab, ein solcher Kreis kann aber nie wirklich vorgestellt werden, er bleibt ein logisches Ideal; versucht man den Begriff des Kreises wirklich sich vorzustellen, so denkt man sich entweder im raschen Wechsel Kreise von verschiedenen Radien, oder einen als Repräsentanten aller andern. So drängen sich beim Versuch, einen allgemeinen Begriff vorzustellen, stets die Besonderheiten der einzelnen ihm subordinierten Begriffe in's Bewußtsein, wenn auch im schnellen Wechsel oder dunkel und verworren eine die andere auslöschend. Trotz dieser abstrakten Einfachheit behalten so die Allgemeinbegriffe stets eine Beziehung zu dem Besondern und scheinen also eine innere Fülle zu haben. Diese logisch-psychologischen Vorgänge unter den Begriffen, auf die realen Objekte übertragen, führen zu der Meinung, wie der allgemeine Begriff die besondern in's Bewußtsein rufe, so rufe überhaupt das Allgemeine, als Reales gedacht, die konkreten Dinge ins Dasein; letztere ruhten präformiert im erstern. Der aller allgemeinste Begriff nun, in dessen Umfang alle fallen, oder das ihm entsprechend vorgestellte höchste Reale hat nach dieser Art des Denkens in sich die Fülle aller besondern Realitäten, aber noch nicht vollständig

ausgeprägt, sondern noch unbestimmt, wie die einzelnen Begriffe den Allgemeinen als eine dunkle, verworrene Sphäre umgeben und wohl strahlenförmig aus ihm heraustretend gedacht werden.

In Wahrheit ist dies nur Schein. Niemand könnte das Besondere aus dem Allgemeinen ableiten oder abgeleitet denken, wenn er nicht schon vorher mit dem Besondern bekannt wäre. Selbst wenn es möglich sein würde, jemandem den allgemeinen Begriff der Pflanze zu geben, ohne ihm besondere Pflanzen zu zeigen, wäre es doch unmöglich, aus dem allgemeinen Begriff die besondern Arten und Individuen abzuleiten. Gegen ein Allgemeines als gemeinschaftliches Merkmal spezifisch verschiedener Glieder einer Reihe kann die Logik nichts einzuwenden haben; jedoch dieselbige Allgemeine gleicherweise gedacht als Prinzip (Ursache) der spezifischen Differenzen dieser Reihe, bleibt in jeder Gestalt und Fassung der nämliche Widerspruch, wie bei der Forderung, daß nicht bloß die Linde, Buche, Birke u. s. w. ein Baum, sondern jeder Baum, eben weil ein Baum, beliebig auch eine Linde, Buche, Birke u. s. w. sein müsse. Jeder Versuch, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten ist einmal Empirismus im schlechtesten Sinne, der nicht weiß, was er thut, daß er nämlich erst das empirisch gegebene Besondere auffaßt und es dann aus dem Allgemeinen abzuleiten scheint; sodann vergißt man dabei, daß man es hier nur mit seinen eigenen subjektiven Vorstellungen zu thun hat, daß ein solches Denken nicht eine spekulative Konstruktion des Universums ergeben würde, sondern nur eine Erzählung von der Art, wie im Subjekt die Vorstellungen entstanden und verschmolzen sind und sich wechselseitig verdrängen und reproducieren. Wie der Naturmensch auch in das Leblose seine Gefühle hineindenkt, so trägt ein solch primitives Denken in das Gedachte, nämlich in die realen Objekte, den Akt der eigenen Gedankenverhältnisse hinein. In Wahrheit aber hat das objektive Geschehen nichts mit dem zu thun, wie wir es

subjektiv uns vorstellen: die Gegensätze gehen nicht in eine höhere Einheit zusammen, das Besondere verallgemeinert sich nicht, und das Allgemeine besondert sich nicht.

Daß wir es bei dieser Art des Denkens mit einem Rest einer ursprünglichen, naturwüchsigen Gedankenverknüpfung zu thun haben, zeigen noch die sprachlichen Beziehungen zwischen den Wörtern „Möglichkeit und Vermögen.“ Recht eigentlich läßt sich hier sagen, die Sprache denkt für den Denker, natürlich nicht besser, als man eben in jener frühen Periode der Wort- und Sprachbildung dachte. Die Wörter δύναμις und potentia bedeuten Möglichkeit aber auch Macht. Also das, was zunächst nur möglich ist, wird hier auch genommen als ausgestattet mit der Macht oder Kraft, in Wirklichkeit zu treten. So wird namentlich von Plotin das Eine zuerst gedacht als die δύναμις τῶν πάντων, als Möglichkeit, etwa als der höchste Allgemeinbegriff, welcher in seinem Umfang alles umfaßt oder die abstrakte Möglichkeit für alles bietet, aber sofort verführt ihn das Wort δύναμις zu der Meinung, damit auch die reale Ursache oder die Kraft, alles in's Dasein zu rufen, gesetzt zu haben.*) Ganz so auch Spinoza, er sagt: posse existere, potentia est, das ist eine Tautologie, potentia heißt hier: Möglichkeit, aber sofort nimmt er das Wort potentia im Sinne von Macht oder Kraft und schließt, daß Gott von sich selbst eine infinita vis habe zu existieren.**) Daß die deutschen Wörter Möglichkeit und Vermögen von einem derartigen Philosophieren auch gar häufig mit einander vertauscht werden, ist bekannt, aber am liebsten hält man sich an das Wort potentia. So wird auf die allerbequemste Weise aus dem Nichts das All hervorgezaubert. Denn die bloße Möglichkeit des Alls ist noch gar nichts Reales, aber

---

*) Thilo: Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. 1880. I. 365.

**) Eth. I. prop. 11. Schol.

mit der realen Macht, die das All hervorbringt, ist eben alles gesetzt. Mit dem Begriff der bloßen Möglichkeit, der eben deshalb zugleich die Macht hat, alles zu erzeugen, was innerhalb dieses Begriffes möglich ist, also Alles, wenn das Allgemeinste an die Spitze gestellt wird, ist man wieder zu den Anfängen der Metaphysik zurück gekehrt, zu dem ἄπειρον des Anaximander. Und zwar hat dieser Begriff das eigentümliche Schicksal, daß, während er von den altklassischen Philosophen für den niedrigsten angesehen wird, ihn die monistisch-pantheistischen Philosophen und Theologen als den höchsten nämlich als Gott selbst betrachten. „In nackter Wahrheit ist man auf diesem Wege dahin gelangt, Gott unter demselben Begriffe zu denken, wie die Materie. Beide sind an sich das absolut Bestimmungslose. Freilich soll Gott das unbestimmt Seiende, die Materie aber das unbestimmt Nichtseiende sein. Allein dieser Unterschied hat seine Bedeutung verloren, da man nicht mehr sagen kann, was ist und was nicht ist, Gott sowohl als die Materie sind beide dasjenige, aus welchem Alles werden kann. Jede Bestimmung, durch welche man sie unterscheiden will, ist in Wahrheit nur eine willkürliche, die nicht aus dem nackten Begriffe folgt. Ist Gott das unbestimmte Sein, dessen Natur es ist zu wirken, so heißt das nichts anderes als: er ist dasjenige, welches alle seine Folgen der Möglichkeit nach in sich hat, wie die erste Materie des Aristoteles der Möglichkeit nach alle Formen ist.*)

Je mehr es nun jedem einigermaßen unbefangenen Denken einleuchten muß, wie willkürlich der Übergang aus dem Möglichen zum Wirklichen, aus dem Einen zum Vielen, aus dem Unendlichen zum Endlichen ist, umsomehr sind die Monisten aller Zeiten bemüht gewesen, diese ihre Blöße mit allerhand

---

*) Thilo: Kurze pragm. Gesch. der Philosophie. I. 335.

Wort und Bilderschmuck zu verdecken. Zu den mehr metaphysischen Wörtern: Selbstentfaltung, Entwickelung, Manifestation, Selbstbejahung, Verwirklichung u. s. w. u. s. w. kommen die ethischen: nicht die Armut oder das Verlangen nach etwas außer ihm, sondern der Reichtum, die Überfülle läßt das Absolute aus sich heraus gehn', die neidlose Selbstmitteilung u. s. w. Als geeignetes Bild bietet sich vor allem dar: der organische Keim, der dem oberflächlichen Augenschein nach ein Einfaches ist, während er doch in Wirklichkeit eine zahllose Menge von innern Spannkräften und Verschiedenheiten in sich birgt. Weil nun scheinbar ein Keim, ein Einfaches, aus sich heraus die Hülle sprengt und sich entfaltet, und so auch das Absolute gedacht wird, darum nennt sich diese Anschauung auch vornehmlich die organische. Die andern Bilder vom ausstrahlenden Lichte und von der überfließenden Quelle u. a. sind so alt als diese Art des Denkens, ja man darf sagen, ohne diese Bilder als Veranschaulichungsmittel wäre jene Ansicht weder so leicht entstanden, noch hätte sie so leicht Eingang und Verbreitung gefunden. „Aber dieses Bedürfnis des bildlichen Ausdrucks weist immer auf eine Unklarheit des Gedankens, es zeigt, daß der Sprechende seine Idee eben nur in und an dem Bilde, daher mehr oder weniger unbestimmt ergriffen hat, und dies wird in neun Fällen unter zehn darin seinen Grund haben, daß die Unbestimmtheit das einzige Mittel ist, einen Widerspruch zu verdecken." *)

Nun versuche man, sich das Verhältnis des so erzeugten Einzelnen zum Ganzen, oder des Endlichen zum Unendlichen, oder der Welt zu Gott zu verdeutlichen. Letzterer steht zur Welt genau im Verhältnis des Allgemeinbegriffs zu den einzelnen ihm subordinierten Begriffen. Man hat also nicht zu denken, der Allgemeinbegriff als solcher habe eine selbstständige

*) **E. Zeller: Die Philosophie der Griechen. III. 1866. 443.**

Existenz neben, außer oder vor den konkreten. Wir werden allerdings sehen, wie einzelne indisciplinierte Denker, aus dem der Sache fremden Motiv, nämlich um Gott eine besondere Existenz zu sichern, sich erlauben, dem Allgemeinen eine Wirklichkeit ohne das Besondere zuzuschreiben. Aber die eigentliche Konsequenz jenes Denkens ist die, daß das Allgemeine und Besondere nicht außereinander, sondern nur ineinander gedacht werden kann. Auch hier zeigt sich, daß dies ganze Denken lediglich ein Denken in Bildern ist. Man denkt sich die Begriffe als räumliche Quanta und den höchsten Begriff als den unendlichen Raum selbst. Sagte jemand, er dächte den unendlichen Raum, setzte aber außer ihm noch einen besondern Raum, so wäre es ja handgreiflich, daß er den ersten nicht in Wahrheit unendlich, sondern beschränkt dächte. Ebenso meint man, würde der nur Ungereimtes denken, welcher dem Unendlichen das Sein zuschriebe, daneben aber noch von einem zweiten Seienden redete. Die Konsequenz also jenes Prinzips fordert unvermeidlich die Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern, Gottes und der Welt. Man darf auch nicht sagen, das Eine habe sich in das Viele verwandelt, das würde immer dem erstern eine selbstständige Existenz *vor* den Erscheinungen beilegen, in Wahrheit aber hat es Existenz nur *in* dem Einzelnen. Das Viereck ist nicht *wirklich* noch abgesehn von den einzelnen Vierecken, das wirklich Existierende ist das Einzelne, nur das vergleichende Denken findet an demselben gemeinsame Merkmale, und eine die Begriffe und Sachen miteinander verwechselnde Denkweise hält dieses allen Gemeinsame für das eigentliche Reale, welches dem Einzelnen vermöge ihres Teilhabens an ihm das Sein giebt. Aber auch auf diesem Standpunkte besteht kein Allgemeines, kein Gott außer oder über dem Einzelnen, oder, was dasselbe ist, keine Materie an sich abgesehn von der geformten Materie, sondern hat Existenz nur *in* den Manifestationen;

oder das Allgemeine hat eben ein so verstandenes Sein, daß es nicht schon an sich ist, sondern sich stets und unaufhörlich erst in den einzelnen verwirklicht, ein solches Sein ist nun bekanntlich kein Sein, sondern ein absolutes Werden.

Da nun das Absolute mit den höchsten Namen geschmückt wird und als die reale Quelle alles Vortrefflichen auch selbst alles Gute besitzen muß, so hat es natürlich auch Schönheit, Weisheit, Vernunft u. s. w. Da es aber ferner alles, was es hat, nur dadurch hat, daß es dieses in der gegebenen Welt verwirklicht, so kommen auch den einzelnen Dingen in der Welt die Prädikate des Schönen, Guten, Vernünftigen zu; weil und sofern sie sind, sind sie vernünftig, weil Darstellungen der absoluten Vernunft; außer der so in die Welt eingegangenen Vernunft giebt es keine. Auf diese Reden von der den Dingen immanenten Weisheit führt noch insbesondere der Umstand, daß der neuere Monismus von dem Idealismus Fichtes wesentlich inficiert ist und seine Begriffe und Redewendungen von daher hat. Fichte verstand nun unter dem Absoluten zunächst ein Ich und nannte natürlich dessen Thätigkeit Denken. Daher datiert der neuere Monismus seine Berechtigung, überhaupt alle Thätigkeit des Absoluten, auch wenn er nicht mehr ein Ich darunter versteht, Denken zu nennen. So wird denn sofort für das der Welt immanente Prinzip der Thätigkeit der Charakter des Denkens oder der Vernünftigkeit gewonnen. Daher erscheint es nur natürlich, wenn diesem Prinzip in der Erscheinung zweckmäßig Geordnetes, Schönes und Gutes entstammt. Das Teleologische verliert das Wunderbare, es ist eine notwendige Folge des Prinzips. Dabei operiert man hier freilich immer mit den widerspruchsvollen Begriffen einer unpersönlichen Vernunft, oder eines absichtlosen Zweckes u. dgl.

Überblicken wir den philosophischen Apparat des Monismus, so ist derselbe ein überaus dürftiger; mit den

beiden Begriffen der Einheit und des absoluten Werdens kommt man vollständig aus. Das Eine wird auf dem bekannten Wege der Abstraktion gefunden, das Werden von dem beständigen Schauspiel der Veränderung, welches die Natur überall darbietet, abstrahiert, beide Begriffe werden dann mit einander verbunden. So leitet man — natürlich unter der sehr wichtigen aber stillschweigenden Voraussetzung, daß man ohnehin mit den Erscheinungen der Welt bekannt ist — die ganze Welt aus dem Einen ab. Diese überaus bescheidenen Anforderungen, welche damit an die Denkthätigkeit der Philosophen gestellt werden, so wie die vielen scheinbaren Vorteile, welche diese Anschauung gewährt, haben dieser Ansicht eine so große Verbreitung verschafft, daß sie meist sogar als die Philosophie par excellence betrachtet und hier und da noch so angesehen wird.*)

*) Zu dem Ganzen vgl. Thilo: Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie, 1851, wo S. 1—49 der Monismus als die Konsequenz des populären Denkens dargestellt wird.

So sagt auch Taute (Religionsphilosophie. 1840. I. S. 712): „Woher das Gewicht des Spinozismus? Weil er ein Spiegelbild des erfahrungsmäßigen Naturlebens giebt, welchem, alt und roh, wie er ist, Spinoza eine Art von logischer Kultur und Politur bereitet, tauglich genug, um von Unkundigen für Wissenschaft angesehen zu werden. Jedermann ist von Haus aus Spinozist, eben darum von Natur ein Feind ächter Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion." Und II. 356: „Keine Denkart und Weltanschauung ist in der That natürlicher und leichter, keine trivialer und gewöhnlicher als die spinozistische, deren Charakter, abgesehn von mannigfachen spekulativen und dialektischen Verschleierungen und Ausschmückungen, durchweg darin besteht, die Natur der Dinge mit allen ihren Unterschieden, Gegensätzen, Unlauterkeiten und Widersprüchen als ein Allgemeinwesen vorzustellen und zu denken, aus welchem alle Einzelerscheinungen und somit auch menschliche Persönlichkeiten nach einem notwendigen, wiewohl unbegriffenen Diremtionsgesetz hervorgegangen seien, und von dem Allgemeinwesen eine zeitlang getragen und bewegt werden, um in ihm unvermeidlich wieder auf gleich unbegreifliche Weise unterzugehn und zu verschwinden. Die Natürlichkeit und Leichtigkeit, mittelst welcher

Die theologischen Gründe des Monismus.

Wir haben die Gründe und Beweggründe für den Monismus besprochen, es hat sich gezeigt, wie recht Leibniz hat, wenn er cette mauvaise doctrine et fort ancienne et fort capable d'éblouir le vulgaire nennt, nur muß man unter dem vulgaire vor allem die beginnende und im Anfang stecken bleibende Spekulation mit einbegriffen denken. Zu diesen allgemeinen philosophischen Gründen gesellt sich nun aber noch eine ganze Anzahl von spezifisch theologischen, welche den Monismus von jeher als sehr brauchbar für spekulative Theologie haben erscheinen lassen. So gleich beim Beginn der christlichen Theologie. In dem Zeitalter, als die christliche Kirche eine Theologie auszubilden begann, gab es thatsächlich nur monistische Philosophie. Die atomistisch-mechanischen Naturerklärungsversuche des Empedokles und der Atomiker übten keinerlei Einfluß mehr auf das Denken der damaligen Zeit. Und wo etwa noch Wirkungen davon zu spüren waren, wie im Epikureismus, war eine derartige Philosophie schon aus sittlich-religiösen Gründen für die christlichen Theologen völlig unannehmbar, wie ja die atomistisch-mechanische Weltanschauung von Anfang an — und zum Teil mit Recht — mit dem Vorwurf des Atheismus, Materialismus und der sittlichen Laxheit behaftet war. Die Kirchenväter hatten demnach gar keine Wahl; sie mußten versuchen, den Monismus der Theologie zu Grunde zu legen, wenn sie nicht überhaupt alle Philosophie bei Seite liegen lassen wollten. Letzteres kann

spinozistische Vorstellungsarten sich erzeugen und fortpflanzen, beruht darauf, daß alle menschlichen Vorstellungen, Gedanken und Begriffe um der Einheit des Selbstbewußtseins willen unabsichtlich und ganz von selbst zum Allgemeinen gravitieren. Eben dadurch ist der Spinozismus die Erbsünde des Menschengeschlechts; der Quell und Ursprung aller natürlichen Rohheiten und Ungeheuerlichkeiten, aller Gesetzlosigkeit, Unvernunft und Unsittlichkeit."



aber streng genommen die Wissenschaft, auch die Theologie nicht. Wird dennoch der Versuch gemacht, so kommt dann gleichwohl eine und zwar meist eine sehr bedenkliche Art von Philosophie zu Stande. Oder sollten etwa die ersten christlichen Theologen selbst eine Philosophie ausbilden? Dazu fehlten ihnen wie dem ganzen Zeitalter die eigentlichen theoretischen, philosophischen Motive. Aber wenn sie es auch versucht hätten, und es wäre ihnen gelungen, so würden sie sich mit ihrer ganzen Zeit in Widerspruch gesetzt haben. Nichts lag ihnen jedoch ferner als dies; gerade auf Anschluß an das Denken ihrer Zeit war ihr Streben gerichtet, sie wollten zeigen, daß die damalige Philosophie, also der Monismus nicht allein nicht wider das Christentum sei, sondern daß er, recht verstanden, ihm zur wissenschaftlichen Basis dienen könne. Namentlich war es ein Punkt und gerade das Wesentliche am Monismus, nämlich die Einheit des Prinzips, was sie für den Monismus einnahm. Sie identificierten nämlich den Monismus mit Monotheismus. Alle namentlich alle polemischen und apologetischen Schriften aus jenem Zeitalter sind zum nicht geringen Teil gegen den heidnischen Polytheismus gerichtet und sind bemüht, auf alle Weise den Monotheismus zu beweisen. Nichts konnte ihnen in diesem Streben willkommener sein als der philosophische Monismus. Denn in ihm bekannte sich ja schon die gebildete Welt zur Lehre von Einem Urprinzip, und zwar führte dasselbe schon von Alters her, schon seit den Eleaten und Heraklit den Namen Gott; und sollte ja auch bei den Neupythagoreern und Neuplatonikern den religiösen Bedürfnissen dienen, ward es doch auch zu dem Zwecke gedacht als ausgestattet mit allem Guten und Vortrefflichen, was der menschliche Geist nur erdenken konnte. War es also ein Wunder, daß die christliche Theologie, zumal ihre Vertreter selbst in den Schulen jener Philosophie gebildet waren, sich dem herrschenden Monismus anschloß? Die eigentliche

spekulative Bedeutung des Monismus kam so gut als gar nicht in Betracht, es war vorzugsweise das praktische Moment des Monotheismus und der damit gesetzten einheitlichen Weltregierung, was ihr Denken bestimmte und den philosophischen Monismus deutete. Wenn man z. B. bei Irenaeus liest (adv. haeres. VI. 20, 1): est una substantia omnium voluntas dei oder (IV. 9, 1): unius et ejusdem substantiae sunt omnia, so meint man, es mit einem streng philosophischen Monismus zu thun zu haben. Aber wenn Irenaeus der letzten Stelle folgende Erläuterung nachfolgen läßt: h. e. ob uno et eodem deo, so ist offenbar, er meint den Monotheismus damit. Für diese Wahrheit wählte er und fast alle Kirchenväter*) einen Ausdruck, der dem Geschmack der Zeit entsprach und, weil philosophisch klingend, dem Monotheismus und damit dem Christentum leichter Eingang verschaffen konnte.

Doch blieb man bekanntlich nicht bei den bloßen Worten stehen. Das Streben, dem Christentum den Charakter einer Philosophie zu geben, und so den Glauben in ein Wissen zu verwandeln, verleitete selbst orthodoxe Kirchenlehrer, ganze Teile der monistischen Spekulation in die Dogmatik aufzunehmen, namentlich die Art, wie das Eine sich mit Inhalt füllt und diesem zunächst nur idealen Gehalte auch Wirklichkeit giebt. Damit schien sich ein Weg zu öffnen, wie das unbegreifliche Wesen der Gottheit selbst, das Geheimnis der Trinität und die Schöpfung der Welt der menschlichen Einsicht näher gerückt werden könnte. Dies hängt der Hauptsache nach mit einer gewissen Deutung der platonischen Ideen zusam-

*) Alle Kirchenväter denken monistisch, nur bei Hippolyt findet sich ein Anklang an die Atomistik. Er spricht von Elementen der Welt, als von einfachen Substanzen (μονουσια), die teils unsterblich, weil unauflöslich, teils zusammengesetzt und darum sterblich sind. Letztere sind aus Feuer, Wasser und Erde zusammengesetzt.



men. Während Plato in den Ideen das absolut Seiende erblickt, welches für sich, aber nicht — abgesehen von ganz flüchtigen Andeutungen — in etwas anderem, auch nicht im Geiste Gottes besteht, und welches nicht auf die Welt wirkt, faßte sie schon Aristoteles als Kräfte, als Ursachen, welche das auch in Wirklichkeit darzustellen suchen, was ihr Inhalt ist. Wo sich nun dann der monistische Zug geltend machte, wurde nur Eins, Gott, als das absolut Seiende betrachtet, und für die Ideen blieb nichts anderes übrig, denn sie als Ideen oder Gedanken Gottes anzusehen. So Plutarch. Die Erinnerung aber daran, daß die Ideen doch ursprünglich selbst das absolut Seiende bedeutet hatten, bewirkte es, daß die Gedanken Gottes nicht als bloße Gedanken, sondern als reale lebendige, zur Wirklichkeit hinstrebende Gedanken gefaßt wurden. Der Inhalt der Ideen, welche jetzt den Verstand Gottes bildeten, war nichts anderes, als die in allgemeinen Begriffen aufgefaßte Welt. So wurde der *κόσμος νοητός* zum Inhalt des göttlichen Geistes, d. h. Gott hat die Welt von Ewigkeit her gedacht. Besann man sich nun hierbei auf den Monismus und suchte Gott als eine strenge Einheit zu fassen, so mußten jene Ideen in einer Weise zusammengefaßt werden, daß sie einander gegenseitig in ihrer Besonderheit auslöschten, ohne sich doch ganz zu verdrängen. So ließ man sich gerne einen Gottesbegriff gefallen, in dem anfänglich alle Besonderheiten und Gegensätze wohl vorhanden aber in gegenseitiger Gebundenheit vorhanden waren, und acceptierte bereitwillig Redewendungen, wie etwa folgende: Gott ist das Gebärende und Geborene zugleich, das Erleuchtende und Erleuchtete, das Erscheinende und Verborgene, Eins und Alles zugleich.*) Gott ist das Seiende nicht auf irgend eine Weise (nichts einzelnes), sondern überhaupt und unbegrenzt, in sich selbst alles Seiende

*) Synesius: homil. III. 191—202.

zusammenfassend.*) Es ist bemerkenswert, wie auch hier der Monismus nur dem Namen nach vorhanden ist, wie aber überall, wo von Gott oder der Welt als etwas Wirklichem die Rede ist, auch der Pluralismus zur Geltung kommt. Insofern die Welt noch nicht geschaffen war, war der Herr des Universums allein; insofern aber er selbst alle Potenz, die Substanz alles Sichtbaren und Unsichtbaren war, war mit ihm alles vermöge jener vernünftigen Potenz.**) *Μόνος ὢν πολὺς ἦν.****) Und der Pluralismus ist um so mehr in den

*) Dionysius. de div. nat. V. 4.

**) Tatian: orat. contra Graec. V. (247—248).

***) Hippolyt: contra haereses Noëti 10. p. 50. 51. Die Notwendigkeit, wenn nur Eines gesetzt wird, dieses Eine sofort als eine Vielheit zu denken, ist überall vorhanden. Wir wollen zwei weniger bekannte Stellen anführen. Nikolaus Cusanus († 1464) stellte Betrachtungen ganz im Sinne des Monismus an. Gott wird überall als Einheit bewiesen und gepriesen, aber als eine solche Einheit, welche die Koincidenz aller Gegensätze ist. „Was in den endlichen Dingen das Sein ausmacht, diesem Dinge dieses, jenem jenes Sein verleiht, alles das ist auch in Gott, nur noch nicht als vereinzelter Gegensatz. Gott ist alles das wirklich, von welchem das Sein-Können ausgesagt werden kann, denn nichts kann sein, welches nicht Gott ist. Gott also ist alles Mögliche wirklich, er ist komplicite alles. Am treffendsten wird daher Gott als Possest als Können und Sein bezeichnet.“ Ähnlich Franciscus Patritius († 1593). „Was ist, ist entweder in der Weise Eines, daß es gar keine Vielheit enthält, oder in der Weise eine Vielheit, daß es nichts Einheitliches enthält, oder Eines und Vieles zugleich, oder weder Eines noch Vieles. Von diesen 4 Möglichkeiten ist jedoch nur eins denkbar, nämlich die: die endlichen Dinge sind Eines und Vieles zugleich. Dies weist hin auf eine höhere einigende Natur, welche weder Eines ist noch Vieles, sondern schlechthin Eins, und nichts anderes als Eins. Aber in diesem Einen ist bereits alles enthalten, was später aus demselben wird, und zwar nicht bloß der Möglichkeit nach, sondern wirklich, aber auch nicht in voller, entfalteter Wirklichkeit, sondern nur seminaliter, durch den actus seminalis geht alles aus Einem hervor. Deshalb sind alle Dinge uniter in dem Einem enthalten, und das Eine ist Alles, unomnia. Vergl. Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie I. 1880. S. 54 u. 81.

Einen Gott bereits hineingedacht, als ja die in ihm vorhandenen Ideen nicht bloße Möglichkeiten der Dinge sind, nicht bloß Gedanken in unserm Sinne, sondern Ideen im Sinne von Aristoteles, nämlich Kräfte, sich zu verwirklichen, causae, rationes. Nicht Ideen, wie die eines menschlichen Künstlers, nach welchen der Stoff geformt wird, sondern efficientes causae, weil Gedanken des lebendigen Gottes. Apud Te (deum) rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent causae et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes (d. h. die Ideen).*)

Derartige Spekulationen wurden von den christlichen Denkern adoptiert in der Meinung, damit nicht allein den Verstand Gottes konstruiert, sondern auch den Übergang gezeigt zu haben, wie aus der bloßen Idealwelt eine reale Welt wird; da die göttlichen Gedanken selbst schon Ideen sein sollten und zwar im Sinne Platos nämlich Seiendes, oder genauer nach Aristoteles zur Wirklichkeit von selbst strebend, so meinte man, auf diese Weise die Schöpfung der Welt und das Einwohnen göttlicher Gedanken und Wesenheiten in derselben begriffen zu haben.

Aber die Reden von realen, lebendigen Gedanken in Gott, realen Unterschieden in dem Einen, durch welche Gott auf die Welt wirkt, ohne sich mit ihr zu vermischen, gaben zugleich Veranlassung, das Mysterium von der Trinität begrifflich zu konstruieren. Es braucht wohl nicht erinnert zu werden, daß wir nicht daran denken, wie einst Souverain, das Dogma der Trinität aus dem Platonismus herzuleiten; von der Entstehung und biblischen Begründung desselben ist hier über-

*) Augustin. Confess. 1, 6, de Trinit. IV, de civit. Dec. XII. 25 u. a. v. a. O. Darnach beruht hier die sog. Immanenz Gottes in der Welt auf einer platonisch-aristotelischen Reminiscenz.

haupt nicht die Rede, sondern allein von den Versuchen, dasselbe spekulativ zu begründen.

Dies Dogma reizte schon durch die Form des Rätsels die Wißbegierde und das Nachdenken. Man kann es nicht aussprechen, sagt Clemens Alex. ohne zu philosophieren, richtiger dürfte sein, man kann es nicht aussprechen, ohne aufzuhören zu philosophieren. Bei den Kirchenvätern haben nun die darüber angestellten Spekulationen etwas sehr Naives und Unschuldiges. Die neuplatonischen Begriffe und die, durch welche diese vorbereitet wurden, laden von selbst dazu ein, von den Kategorien, des νοῦς, λόγος, des Zeugens, Ausgehens, Gleichseins, Mehrseins und doch Eins bleibens Gebrauch zu machen. Gesteht doch Augustin mehrfach,*) so ziemlich alles Theoretische bereits bei den Neuplatonikern als fertig vorgefunden und dieses nur auf das Christliche angewandt und mit christlichem Inhalt gefüllt zu haben. Dies ging um so leichter an, weil die heidnische Spekulation viel Freiheit ließ, ob man zwei, drei oder vier Hypostasen des Einen unterscheiden wollte, ob man als volle Wirklichkeit (Hypostase) denken wollte, was Plotin noch Eigenschaften nannte, oder ob man mit Amelius, Jamblichus, Proclus u. a. jede der drei Einheiten wieder in drei Substanzen geteilt denken will. Aus den bloßen überlieferten philosophischen Begriffen hätten die Perser ebensogut ihre zwei Prinzipien, wie die Indier ihre Drei- oder die Egypter ihre Viereinheit beweisen können.

So schien der neuplatonische Monismus recht geeignet zu sein nicht allein die Religion im allgemeinen, sondern sogar das Wesentlichste des Christentums spekulativ zu rechtfertigen. Und dieser Umstand, daß gleich beim Beginn der christlichen Theologie diese so stark vom Monismus beeinflußt wurde, ist für die ganze Folgezeit von Bedeutung geblieben, denn: quo

*) z. B. Confess. VII. 9.

semel est imbuta recens, servabit odorem testa diu (Horat. ep. I. 2, 69). Es ging den Apologeten, wie es zu gehen pflegt, wenn man ein Spinnengewebe beseitigt. Dies ist zwar leicht zerrissen, aber Stücke davon bleiben an den Fingern, die es entfernen, kleben.

Ähnliche Gründe bewogen die moderne spekulative Theologie, sich an den neuern philosophischen Monismus anzulehnen. Hatte letzterer doch der Theologie überhaupt erst den Mut gegeben, sich zu einer spekulativen auszubilden. In dem allgemeinen Taumel, in welchem am Ende des vorigen und zu Anfang unseres Jahrhunderts fast alle Wissenschaften sich ein spekulatives Fundament zu geben suchten, geriet auch die Theologie und zwar diese am tiefsten und längsten. Daß sie in dem Monismus die Philosophie allein erblickte, teilt sie mit einer großen Zahl der Zeitgenossen; es wirkten hier eben überall die Motive, die früher besprochen sind, und welche dem Monismus leicht ein Übergewicht über jede andre Anschauung bei unbewachtem Denken verschaffen. Daß die Theologie aber viel tiefer hineingeriet und viel schwerer ernüchtert wird, hat in den besondern Gründen seine Ursache, aus welchen schon die alte Theologie so bereitwillig dem Monismus sich anschloß. Den Worten nach freilich schien der moderne Monismus ganz von Religion durchdrungen zu sein und der Umstand, daß er durch den Idealismus Fichtes hindurchgegangen war, vermehrte diesen Schein noch, denn weil Fichte lediglich das Problem des Ich behandelt hatte, so behielten alle die Ausdrücke, die von ihm herrührten, auch als sie auf etwas ganz Anderes bezogen wurden, immer noch viel an sich, was an Ich, Geist, Denken, Person, Reflektieren u. s. w. erinnerte. So bekam das Absolute die Form und den Namen des Ich und alles Geschehen hieß Denken. Es lag nahe genug, daß hier die Theologen, das, was ihnen das Höchste war, nämlich den persönlichen Gott, darin zu finden wähnten.

Freilich ist es ja im Grunde genommen eine kolossale Selbsttäuschung, eine fallacia metonymiae der gröbsten Art, in dem Einem des Monismus den christlichen Gott zu erblicken.*) Die Philosophen haben allerdings diesen Mißbrauch des göttlichen Namens eingeführt und die Theologie hat sich dadurch täuschen lassen, hat gar nicht bemerkt, daß eigentlich in der Philosophie von etwas ganz Anderem die Rede war. Der Monismus, der neuere noch mehr als der antike, ist völlig verständlich, ohne daß eine Erinnerung an den Namen Gottes von nöten wäre. Nun mag es immerhin einem Philosophen unbenommen sein, seinem Hauptbegriffe, der unendlichen Substanz, moralischen Weltordnung, dem absoluten Ich, dem Absoluten schlechthin, der Idee und was er sonst dafür ansieht, auch den Namen Gott beizulegen. Sobald sich der Philosoph über seinen Begriff mit Bestimmtheit erklärt, verliert die Wahrheit dabei nichts. Die Verwirrung beginnt erst, wenn der willkürlich gewählte Name Veranlassung giebt, daß jener Begriff verwechselt wird mit dem, was die Religion Gott nennt. Diesem Schicksal ist die moderne spekulative Theologie ausnahmslos verfallen. Sie glaubt über den christlichen Gott zu spekulieren und spekuliert in Wirklichkeit über einen dürren, metaphysischen, ungereimten, wertlosen Begriff. Sie meint über die Schöpfung oder überhaupt über das Verhältnis Gottes zur Welt zu reden, während sie nur über das Verhältnis des Seienden zur Erscheinung, der Substanz zu ihren Accidenzen, des Seins zum Werden, der letzten Elemente zu ihren Wirkungen redet.

*) Gewöhnlich sieht jeder in dem Absoluten, was er zu sehen wünscht, und es geht dabei wie in der bekannten Geschichte mit dem Priester und der Dame, welche zusammen den Mond anschauen. Sie erblickt dort ein lustwandelndes, zärtliches Paar, während er entrüstet ausruft:

Ei, ei Madam, warum nicht gar?
Zwei Kirchentürme seh ich klar!



Und so hat sich durchweg die spekulative Theologie von dem herrschenden Monismus statt der religiösen Begriffe einen Wechselbalg unterschieben und zu der Meinung fortreißen lassen, sie habe damit das religiöse Glauben zu einem spekulativen Wissen erhoben. Recht augenscheinlich ist dies auch im Betreff des Dogmas von der Trinität zu erkennen.

Während die spekulativen Rechtfertigungen der Trinität von seiten der Kirchenväter noch verhältnismäßig naiv mit leicht erklärlicher Selbsttäuschung angestellt sind, tragen die des modernen Spinozismus ein ganz anderes Gepräge. Der Charakter des ehrfurchteinflößenden Geheimnisses, vor dem sich der menschliche Verstand von selbst zurückzieht, ist zumeist ganz abgestreift, und anstatt doppelt vorsichtig zu sein, wenn man das Ungeheure unternimmt, das göttliche Wesen begrifflich zu erfassen und doppelt wählerisch in der Auswahl der Bilder und Ausdrücke, die darauf angewendet werden sollen — von allem das Gegenteil. Begriffe, die, weil in sich fehlerhaft, man sich scheut, auf die weltlichen Dinge anzuwenden, werden unbesehens für gut genug gehalten, das Höchste zu begreifen. Die trivialsten Bilder gelten für hinreichend, das was kein Auge gesehen hat, anschaulich zu machen.*) Der Locus über die Trinität, welchen sonst die christliche Dogmatik als ein unbegreifliches Mysterium behandelt hat, gilt der monistischen Spekulation für einen Pfahl, daran geschrieben steht: hier

*) Einige dieser geläufigen Bilder: 1 ist 1 als Quadrat und Kubus; Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; feste, flüssige, gasförmige Körper; Mineral, Pflanze, Tier; der Dreiklang; gelb, blau, rot als Grundfarben; Schwefel und Sauerstoff verbinden sich zur Schwefelsäure; und so manche andre „Abschattung" der Trinität mag man nachlesen, z. B. bei Delitzsch: System der christlichen Apologetik. 1869. S. 282, oder bei Christlieb: Moderne Zweifel am christlichen Glauben 1870. Derselbe meint, daß durch den Trinitätsbegriff „erst die starre Gottesidee des abstrakten Monismus in Fluß gekommen sei" (die besten Methoden der Bekämpfung des modernen Unglaubens. 1874. S. 22).



darf allerhand Schutt abgeladen werden. Hier ist in der That der Schutt, das Schlechteste aller Systeme abgeladen, indem man meinte, hier einmal seiner Phantasie ungezügelt freien Lauf lassen zu können. Für die Geschichte der Religionsphilosophie bleibt es immer ein Zeugnis besonders geringen Verständnisses philosophischer Dinge, mechanischen Klebens an Worten und täppischen Zugreifens nach scheinbaren, oberflächlichen Ähnlichkeiten, wie man die von Fichte herrührende und von Hegel besonders ausgebildete Methode, die sich in Thesis, Antithesis und Synthesis bewegt, als christliche Dreieinigkeit hat fassen können, indem man glaubte, diese damit spekulativ begründet zu haben. Daß dies noch immer und zwar noch immer mit denselben Mitteln, derselben Selbsttäuschung und derselben Prätension geschieht, wird sich noch später zeigen.

Es ist natürlich, daß konsequentere philosophische Geister bald diese Täuschung gewahr werden, denn „die spekulativen Ausdeutungen der Trinität zum Ausdruck einer Thesis, Antithesis und Synthesis in der Idee des Absoluten substituieren der Kirchenlehre etwas wesentlich Anderes, als ihr historischer Inhalt ist.“ *) „Es ist leeres Phantasiespiel ohne jeden wissenschaftlichen Wert und blauer Dunst, welchen man sich selbst und anderen vormacht.“ **)

Bemerkenswert ist es freilich, daß gerade solche Denker diese Selbsttäuschung darzulegen suchen, welche, wie wir später sehen werden, noch zum Teil ganz in diesen und womöglich noch größern Täuschungen befangen sind,***) ja für welche eine

---

*) Biedermann: christliche Dogmatik. Zürich 1869. S. 556.

**) Lipsius: Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. 1876. S. 192.

***) So heißt es z. B. bei Biedermann a. a. O. 699: „der Kern der Trinitätslehre ist dies: die im endlichen Geiste sich als Kraft der Aufhebung seines Selbstwiderspruchs und Zwiespaltes erweisende Ab-



gewisse spekulative Ausdeutung der Trinität das einzige Band ist, welches ihre Anschauung mit dem historischen Christentum verknüpft.

Es ist bereits gesagt, daß es die Theologie nicht allein ist, welche so stark unter dem Einfluß des Monismus gestanden hat; während aber alle andern Wissenschaften ohne Ausnahme sehr bald das Unwissenschaftliche und die Täuschungen desselben erkannten und darum abwarfen, sodaß derselbe gegenwärtig als wissenschaftlich völlig abgethan gilt, ist er noch immer selbst in jüngern Vertretern der spekulativen Theologie und einer dieser verwandten Philosophie sehr wirksam. Ist auch die Blüte der sogenannten spekulativen Theologie im Sinne des Monismus längst vorüber, so werden wir doch im Nachstehenden noch sehr tiefgreifenden Nachwirkungen in der heutigen spekulativen Theologie begegnen. Der Grund, daß es bei der Theologie so schwer hält, die Täuschungen des Monismus zu erkennen und sich von ihm zu befreien, ist einmal in der uralten Tradition aus der Zeit der Kirchenväter her zu suchen, sodann in den ihr eigentümlichen Gegenständen. Die andern Wissenschaften tragen in der Empirie eine stete

solutheit des Geistes ist ein Moment des actus purus des absoluten Geistes selbst, und zwar ist erst im thatsächlichen Eintritt dieses Prinzips in die Geschichte Gott in der Menschheit als absoluter Geist wirklich offenbar." Dieser selbst hat drei nicht getrennte aber wesentlich unterscheidbare Momente: 1. das Setzen der Welt als Naturprozeß außer Gott; 2. die Selbstoffenbarung an den endlichen Geist in der Welt; 3. die Selbstverwirklichung absoluten Seins im endlichen Geist auf dem Boden der Welt. 647. Oder wer wie Lipsius mit ausdrücklicher Berufung auf Fichte und Hegel Gott als purus actus definiert, wer ferner aus diesem purus actus die drei Momente im Begriff des Absoluten 1. absolut lebendige Weltenergie, 2. absolut vernünftige Weltnorm, 3. absolut teleologisches Weltprinzip ableitet, wer endlich darin einen spekulativen Versuch über die christliche Trinität findet a. a. O. 191 — hat der ein Recht von ähnlichen trinitarischen Verwendungen der Thesis, Antithesis und Synthesis als blauem Dunst zu reden, den man sich und andern vormacht? 192.

Rektifikation ihrer Theorien und Hypothesen, und falsche Theorien werden mit der Zeit immer mit der Erfahrung in Widerspruch kommen und darum aufgegeben bezw. korrigiert werden. Darum hat der Monismus sehr bald seinen Einfluß auf die empirischen Wissenschaften verloren. Hingegen handelt die Theologie von Dingen, welche nicht Gegenstand der Erfahrung oder gar des Experimentes sind noch sein können. Freilich könnte hier das natürlich religiöse Bedürfnis eine Art Prüfstein bilden für das, was die religiöse Theorie setzt oder aufgiebt, aber dergleichen fromme Erfahrungen sind doch sehr subjektiv und ebenso vieldeutig, als die Begriffe für die göttlichen Dinge elastisch zu sein pflegen. Daraus ist es erklärlich, daß Theorien, welche offenbar widersinnig und irreligiös sind, doch in ihrem Aufputz mit mehrdeutigen Worten lange den Beifall selbst solcher Gemüter finden können, welche sonst fest im Glauben gewurzelt stehn. Ein gewisser Schaum des Spinozismus ist eben, wie Jacobi bemerkt, nicht allein mit dem Christentum, sondern auch mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerei verträglich.*)

In Wahrheit freilich steht die monistische Weltanschauung, einigermaßen konsequent durchgeführt, im direkten Gegensatz gegen das Christentum wie überhaupt gegen alle Religion, wie sich noch zeigen wird; soll ja irgend eine Art Religion mit ihm in Verbindung gebracht werden, so ist es der Pantheismus, falls man diesen als Religion gelten lassen will. Denn Pantheismus nennt man eine Anschauung, welche nur Eins setzt, dieses Eine ohne innere Unterschiede, oder dieselben doch so, daß sie einander auslöschen, also ohne Gedanken, ohne Verstand, Willen u. s. w.; welche ferner dieses Eine als alleinige Ursache und Substanz der Welt ansieht, nicht so daß dasselbe

*) Jacobi's Werke. Bd. IV. 216.

Ursache der Welt vermöge seiner Intelligenz und Allmacht geworden wäre, denn das würde innere Vielheit in dem Einen voraussetzen, sondern vermöge des absoluten Werdens, also eines blinden Geschehens, eines notwendigen Naturprozesses; eine Anschauung, welche endlich ein so gefaßtes Absolute Gott nennt, pflegt man von jeher Pantheismus zu heißen. Es muß aber dieser Name von jeher mehr Abstoßendes gehabt haben, als die Sache selbst. Denn alle Pantheisten, wohl ohne Ausnahme, selbst die, welche sich zu dessen Konsequenzen bekennen, haben gegen diesen Namen protestiert. Dieses Protestieren gehört mit zu den spezifischen Merkmalen des Pantheismus; wie Spinoza, Schelling, Hegel, Schleiermacher u. a. so verbitten sich Biedermann, Pfleiderer u. a. sehr stark jene Bezeichnung. Um dies mit einigem Schein zu thun, giebt man freilich dem Worte Pantheismus eine ganz unmögliche und unhistorische Bedeutung und versteht darunter ein System, welches jedes einzelne Ding oder die Welt selbst in ihrer Vereinzelung mit Gott identificiert. So argumentieren schon die Braminen wider die, welche sie des Pantheismus beschuldigen, und fragen, hat denn der Teil die Eigenschaften des Ganzen? Der Ganges trägt Schiffe, trägt etwa darum das Gangeswasser im Waschbecken auch Schiffe? Das Ganze als Ganzes und Eins nennen wir Gott, aber darum nicht auch das einzelne als solches. Nun in verbis simus facillimi. Wir können von dem Worte Pantheismus absehn. Vielleicht denken gewisse christliche Theologen mit einigen Naturvölkern, man brauche einem kranken Kinde nur einen andern Namen zu geben, das helfe schon, oder folgen dem Rabbi Isaak, welcher die Umänderung des Namens als Mittel, dem Verhängnis zu entgehen, empfiehlt. Sie lieben es die sonst pantheistisch genannte Weltanschauung die „organische" zu nennen, und sie unter diesem Namen der pluralistischen als

der mechanischen entgegenzusetzen. Wir werden diese Bezeichnungen und den hier vorliegenden Gegensatz im letzten Abschnitt näher erläutern. Jetzt mögen zunächst einige Vertreter dieser sogenannten organischen Anschauung oder des Monismus vorgeführt werden, und zwar zunächst der negativen und dann der positiven, oder der konsequenteren und der weniger konsequenten Richtung.

Der Monismus und die negative Theologie.

Wie die Kirchenväter für ihre theologischen Spekulationen den neuplatonischen Monismus als die herrschende und zugleich annehmbarste Philosophie vorfanden und benutzten, so die moderne spekulative Theologie den neuern absoluten Idealismus. Zwischen dem letztern und dem antiken Monismus besteht abgesehn von manchem andern besonders auch der große Unterschied, daß dieser weniger von philosophischen als vielmehr von religiösen Motiven geleitet wurde, während bei dem absoluten Idealismus der Neuzeit hauptsächlich philosophische Probleme das Treibende sind, und das religiöse Interesse meist nur nachträglich oder doch erst in zweiter Linie hinzutritt. Fast alle vorchristlichen Philosophen haben, wie dies auch kaum anders sein konnte, in der Philosophie zugleich das gesucht und zu finden gemeint, was wir mit Recht allein von der Religion hoffen, wie Antriebe zum Guten, Beruhigung, Trost, Hilfe, Hoffnung, Erlösung u. s. w. Am meisten gilt dies von dem Neuplatonismus. Natürlich soll nicht gesagt werden, daß ihm die rein theoretischen Motive, das Wissen um des Wissens willen ganz fremd geblieben wären, aber die besondern Zeitumstände brachten es mit sich, daß die religiöse Befriedigung voranstand. Was man in diesen philosophischen Systemen suchte, war die ἀνάπαυσις ἐν θεῷ. „Als das eigentliche Motiv der Philosophie erscheint hier die Sorge des

Menschen um sein Seelenheil, die wissenschaftliche Thätigkeit wird diesem praktischen Ziele entschieden untergeordet." *) Anstatt des interesselosen Untersuchens ist ein immer heißer werdendes Verlangen eingetreten, die Gottheit nicht bloß denkend zu erkennen, sondern vielmehr sie zu schauen, nicht bloß in ein persönliches Verhältnis zu ihr zu treten, sondern mit ihr im ekstatischen Zustande Eins zu werden oder völlig in sie aufzugehn. Wie muß ich denken und handeln, damit ich glückselig werde? Diese Frage ist die eigentliche Triebfeder, welche in der ganzen nacharistotelischen Philosophie vorherrscht, und von welcher sich selbst die Skeptiker nicht frei machen können." **) Nach diesen Motiven wurde damals die Theorie bestimmt, die Auswahl aus den alten Philosophemen getroffen und das als brauchbar Befundene zu einem das religiöse Bedürfnis befriedigenden Ganzen verschmolzen und gedeutet.

Seitdem aber das Christentum angesehn wurde und sich bewährt hatte als das, was den religiösen Interessen vollkommen Genüge leistet, und seitdem die Wissenschaft sich aus der engen Verbindung mit der Theologie nämlich aus den Fesseln der Scholastik befreit hat, sind auch die religiösen Momente als bestimmende Motive für rein wissenschaftliche Spekulationen immer mehr zurückgetreten. Wo freilich der Wert des Christentums verkannt wurde, suchte man auch das, was dieses allein bietet, wieder in der philosophischen Spekulation. So Spinoza. Er behauptet von seiner Lehre, docet, nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes et eo magis, quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec doctrina praeterquam quod animum omnimodo quietum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, in quo nostra summa felicitas

*) E. Zeller: Die Philosophie der Griechen. III. 2. 581.
**) Thilo: Kurze pragm. Geschichte der Philosophie. I. 312.

sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimus, quae amor et pietas suadet. Sie lehrt ferner utramque fortunae faciem aequo animo exspectare et ferre, docet, neminem odio habere, nec contemnere. Was kann man von einer Religion für dieses Leben mehr verlangen, als was Spinoza von seiner Doktrin verspricht: wachsende Veredelung des Gemüts durch Erkenntnis und Liebe Gottes, Seelenfrieden, ja teilhaben an der göttlichen Natur, Trost und Ergebung in jegliches Schicksal, Antrieb zu Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten!

Ohne Zweifel war es ein Rückfall in das vorchristliche Denken, solch hohe Güter von einer theoretischen Spekulation zu erwarten und zu verheißen. Insofern steht darum die neuere Philosophie weit über Spinoza, als bei ihr die religiös-praktischen Momente ganz entschieden hinter die eigentlich theoretischen zurücktreten. So muß es sein, wenn nicht beides Religion und Philosophie verdorben werden soll. Die neuern Systeme sind nicht von religiösen Interessen noch auf solche ausgegangen. Es waren vielmehr immer zunächst rein theoretische Probleme, welche zum Denken trieben und eine Lösung durch die Philosophie forderten. Da nun aber von den neuern Systemen kulturhistorisch sich die monistischen am breitesten machten, so bewirkten es alsdann auch die bereits oben besprochenen Motive, daß sich die Theologie mit ihren religiösen Interessen an jene anschloß. Außerdem arbeitete noch eine große Menge äußerer kulturhistorischer Momente auf einen solchen Anschluß hin; versicherten doch die monistischen Philosophen einerseits in der naiven Entdeckerfreude, in der Lösung der philosophischen Probleme zugleich eine spekulative Begründung der religiösen Wahrheiten gefunden zu haben; andrerseits schaute man in einer religiös laxen Zeit bei der großen Leere und zum Teil Plattheit der Theologie nach etwas aus, was diese beleben oder gar ersetzen konnte, und glaubte,

dies in der monistischen Philosophie gefunden zu haben.*) Namentlich war es der Gottesbegriff, welcher Philosophie und Theologie mit einander verband. Da erstere das Absolute mit Namen und Eigenschaften schmückte, welche sonst allein dem christlichen Gott gegeben zu werden pflegen, so entstand die Meinung, beide Theologie und Philosophie beschäftigten sich mit dem nämlichen Objekte nämlich mit Gott.

Eine Folge davon war, daß von der Religion hauptsächlich die eine — an sich weit weniger wichtige Seite — nämlich die theoretische, auf Erkenntnis gerichtete in's Auge gefaßt wurde. Gott war der Philosophie ein Erkenntnisbegriff und diente nur dazu, die vorhandene Welt zu erklären. Die Religion wurde daher auch hauptsächlich nach ihrem intellektuellen Wert geschätzt, wie weit sie Erkenntnis gewährt. Dieser falsche Maßstab, welcher an die Religion angelegt ward, ließ immer mehr die praktische Bedeutung derselben zurücktreten.

---

*) In dieser Beziehung möge aus der Schrift von Dr. G. Eilers (Königl. Preuß. Geh. Regierungsrate a. D. und vormaligem Referenten über das Universitätswesen im Ministerium Eichhorn): Meine Wanderung durch's Leben. 1858. IV. 78. folgendes mitgeteilt werden: „Altenstein traf seine Maßregeln in der Verwaltung der geistlichen und wissenschaftlichen Angelegenheiten seines Ministeriums nach der Schablone seiner eigenen und zwar, wie es sich später zeigte, wohlbegründeten Anschauung der höhern Sphäre des geistigen Lebens im deutschen Volke. Von der Überzeugung ausgehend, daß das Specifische des christlichen Glaubens in der wissenschaftlich gebildeten und denkenden Welt seinen Halt verloren und nur noch in dem zum Denken unfähigen Pöbel wurzele, suchte er einen Philosophen, welcher der denkenden Welt unter der Form des Christlichen eine philosophische Religion bieten könnte, die durch den Schein des Christlichen zugleich dem Volke unanstößig sei. Einen solchen fand er in Hegel. Die Welt weiß, mit welcher Kraft logischer Verblendungskunst, verbunden mit allertiefster Heuchelei das Werk vollbracht wurde.“ Vgl. noch S. 144. Diese Äußerungen müssen bedeutungsvoll genug erscheinen von einem Manne, dem der Zugang zu den betreffenden Aktenstücken, welche die weitere Aufhellung darüber ergaben, offen stand.



Auf diesem Standpunkte, wo die Religion vorzugsweise von der theoretischen Seite betrachtet wird, wiefern sie namentlich in dem Gottesbegriff ein Erklärungsprinzip der vorhandenen Welt aufstellt, also wiefern sie eigentlich Philosophie ist, stehen von den heutigen Theologen namentlich die der negativen Richtung, zu diesen zählen wir besonders Biedermann, Pfleiderer und Lipsius.

Biedermann.

Dieser sieht die Religion in erster Linie darauf an, ob sie fähig ist, philosophische Probleme zu lösen.

Als Grundproblem, für welches die Religion die Lösung bringen soll, gilt ihm, einen Begriff zu finden, in welchem Unendlichkeit bezw. Absolutheit und Geistigkeit vereinigt sind.*) Diese Worte bedürfen indes gar sehr einer Erklärung im monistischen Sinne. Unendlichkeit bedeutet hier soviel als Absolutheit, beides besagt nach dem bekannten Sophisma: determinatio est negatio soviel als: das unendliche oder absolute Wesen ist alles Sein, ist kein einzelnes Wesen, neben welchem auch andre noch existierten, sondern absorbiert in sich alles Sein; jede Annahme von andern Wesen brächte in das Eine die Negation hinein, daß dieses das andre nicht ist, und so würde das Eine aufhören, alles, und somit absolut und unendlich zu sein. Was wir von diesen geläufigen Reflexionen des Monismus zu halten haben, ist oben bereits gesagt; jetzt gehe man auf die Anschauung Biedermanns ein, vergesse, was sonst unter absolut und unendlich zu verstehen ist, namentlich daß das Prädikat der Unendlichkeit überhaupt auf ein absolutes Wesen dem Raume nach nicht bezogen werden kann, und noch weniger auf das Sein. Denn das Sein hat keine Grade, es hat keinen Sinn, einem Wesen das

*) Biedermann: Christliche Dogmatik. Zürich 1869. S. 27 u. 619.

Sein im höhern oder geringeren Grade zuzuschreiben, entweder ist eine Sache, oder sie ist nicht. Noch viel willkürlicher aber wird das Wort Geist gedeutet. Darunter versteht man sonst ein Ich, das zu einer Person sich zusammenschließende Denken, Fühlen und Wollen. Abgeleiteter Weise spricht man dann wohl auch von dem Geist einer Gesellschaft, eines Zeitalters, eines Kunstwerks u. s. w. Aber noch vielmehr verallgemeinert erscheint der Begriff Geist bei Biedermann, wie überhaupt im neuern Monismus. Hier bedeutet Geist soviel als Geschehen, purus actus. Es ist schon erinnert, wie man sich, seitdem Fichte das Geschehen im Ich oder das Denken zum Geschehen überhaupt verallgemeinerte, gewöhnt hat, jedes Geschehen Denken oder Geist zu nennen. So definiert denn auch Biedermann den Geist als purus actus (633, 643, 647), d. h. als absolutes Werden. Einem Wesen den purus actus zuschreiben, heißt sagen: es bleibt nicht, was es ist, sondern ist unaufhörlich in Thätigkeit oder Werden begriffen. Fragt man nach der Ursache dieser Thätigkeit, so wird geantwortet: die Thätigkeit geschieht eben ohne Ursache, geschieht absolut, das Wesen selbst ist überhaupt nichts anderes als Thätigkeit aus sich selbst heraus, purus actus. Wird weiter gefragt: wie kann man aber dies Geist nennen, so dient als Antwort, wenn überhaupt eine gegeben wird, der Hinweis auf die Gewohnheit unter den monistischen Philosophen seit Fichte, welcher den Geist als actus purus oder Selbstbestimmung auffaßte. Nun ist es ja freilich eine ganz falsche Umkehrung, selbst wenn der Geist purus actus wäre, jeden actus purus Geist zu nennen. Es gehört dies aber eben zu den Willkürlichkeiten des Monismus, die Begriffe ganz ungehörig zu verallgemeinern und dann etwa zu sagen: der purus actus, die Thätigkeit aus sich selbst ist das Wesentlichste des Geistes, darum de potiore fit denominatio, also nennen wir alles absolute Geschehen Geist. Bei Fichte hatte nun selbst diese Umkehrung noch

einen Sinn, denn, da er das Ich für das einzige Reale hielt, so mußte ihm der Begriff Ich oder Geist, oder actus purus mit dem der Realität oder dem Geschehen überhaupt zusammenfallen. Er konnte also sagen: Geist ist absolutes Geschehen und alles Geschehen ist Geist. Aber ganz ungehörig wird diese Gleichsetzung, wo das Ich aufhört, das einzige Reale zu sein, hier ist es nur noch eine willkürliche aber allerdings sehr bedeutungsvolle und bequeme Reminiscenz.

Der Leser hat also alle sonstigen vernünftigen Begriffe, welche er gewohnt ist, mit dem Worte Geist zu verbinden, namentlich den Begriff der Vernünftigkeit und Persönlichkeit, so lange zu vergessen, als er mit Biedermann und Gesinnungsgenossen beschäftigt ist und denke allein Geist = purus actus oder Geschehen ohne Ursache.

Was ist nun das Grundproblem der Religion nach Biedermann? Was bedeutet die Vereinigung von Unendlichkeit und Geist? Es sind die alten Bekannten; die beiden einzigen Begriffe, mit denen der Monismus überhaupt operiert: Ein Wesen behaftet mit dem absoluten Werden.

Ganz dunkel hat der Verfasser hier allerdings ein Problem und zwar eins der schwierigsten gefühlt, nämlich wie aus dem Sein das Werden folgt, wie der Stoff als Kraft thätig sein kann; aber das Problem ist nur ganz dunkel gefühlt und falsch ausgedrückt, denn erstens weist nichts in der Natur auf nur Ein Seiendes hin und zum andern ist das Werden nie absolut, das Geschehen ohne Ursache weder gegeben noch denkbar.

Indessen wenn wir auch gegen das aufgestellte Problem und seine Fassung nichts einwenden wollten, ist denn dies ein religiöses Problem und zwar das vornehmste? Verweilen wir nicht hierbei noch ganz in der Sphäre der Metaphysik oder theoretischer Naturforschung? Allein es ist ja bekannt, wiewohl das Absolute des Monismus und der christliche Gott non aliter inter se conveniunt quam canis, signum coeleste

et canis, animal latrans (Spinoza), also nur dem Namen nach, daß doch die Monisten meistens meinen über Gott zu spekulieren, wenn sie ein philosophisches Absolute noch dazu in sehr fehlerhafter Weise aufstellen. So auch Biedermann. Er identificiert den Begriff des Absoluten, welches Einheit (oder Sein oder Unendlichkeit oder Absolutheit) und Werden (oder (!) Geist) vereinigt, mit dem Gottesbegriff; und die Kunst, Einheit und Werden zusammenzudenken, gilt ihm als die Lösung des eigentlichen religiösen Problems. Es ist bemerkenswert, wie er alle religiösen Wahrheiten immer in diesem Sinne aufzulösen weiß. So z. B. die Erlösung. „Im Begriff endlicher Geist liegt eigentlich ein Widerspruch (denn „Geist" bedeutet purus actus, aber „endlich" knüpft diesen an endliche Bedingungen). Dieser (wohl gemerkt: gemachte) Widerspruch ist (!) das Erlösungsbedürfnis. Dies findet seine Befriedigung oder (!) der Widerspruch seine Aufhebung durch das vollendende Moment der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes im endlichen Geiste; dadurch, daß jener sich in diesem als die immanent wirkende Kraft eines wirklichen, aus dem endlichen Naturbestimmtwerden zur Selbstbestimmung aus ihm, dem absoluten Prinzip, auch die Naturwelt sich erhebenden Geisteslebens erreicht oder (!) durch die Selbstoffenbarung Gottes im Menschen als Gnade." 676. Darum wird 682 das Prinzip des Christentums in die Gotteskindschaft d. h. (!) Gottmenschheit gesetzt d. h. (!) die reale Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens! Also die verkehrte Doktrin, welche das Werden absolut setzt, aber so daß es sich nur in den einzelnen Wesen verwirklicht, d. h. die simple Lehre, daß der allgemeine Begriff nur in den konkreten enthalten ist, wird hier aufgebauscht zur Erlösung und Gotteskindschaft. Daß bei ihm die Begriffe der Schöpfung und Unsterblichkeit auf nichts anderes hinauslaufen, wird sich später zeigen. Jetzt

möge noch ein Blick darauf gethan werden, wie er aus der Analyse der empirischen Erscheinungen der Religion als Grundmomente der Gottesidee, die dem religiösen Bewußtsein immanent ist, Unendlichkeit und Geistigkeit ableitet. Die Unendlichkeit wird so gewonnen: allen Religionen ist der Glaube an höhere Macht oder Mächte eigen. Zugegeben. Die höhere, überweltliche Macht wird nun aber sofort verallgemeinert und gesteigert zur „unendlichen" Macht (27). Das ist jedenfalls nicht gefunden, sondern ganz willkürlich hineingetragen. Wo werden denn im Heidentum die Götter als unendliche Macht vorgestellt? Vielmehr läßt sich sagen, sie werden überall als endliche Mächte gedacht. Und selbst wenn man dem Verfasser erlauben möchte, Macht gleich Allmacht zu setzen, so ist Allmacht noch lange nicht Unendlichkeit im Sinne von Biedermann nämlich: alles sein und alles werden. Das zweite Moment im Begriff Gottes, nämlich Geist wird in folgender Weise analytisch gefunden: zwischen den höhern Mächten und den Menschen besteht nach allen Religionen ein gewisser Rapport, gewisse Beziehungen d. h. (!) Geist; aber nur in dem ganz allgemeinen Sinn eines jenseits der natürlichen Sinneswahrnehmbarkeit liegenden aber realen Wesens, was dem Geist im Menschen insofern gleichartig ist, daß eine Wechselbeziehung zwischen beiden stattfinden kann (28). Hier sieht man erstens, unter Geist wird ganz allgemein das Wirken verstanden, und zum andern wird statt einer Analyse das alte Sophisma, daß nur Gleiches aufeinander wirken könne, vorgetragen, aus der geglaubten Wechselwirkung zwischen Mensch und Gott schließt er, daß eine Gleichheit zwischen diesen beiden Gliedern bestehe, Gott also als ein dem Menschengeiste analoger Geist gedacht werde. Das konnte unmittelbar aus der Analyse der Religion herüber genommen werden, daß die Götter immer nach menschlicher Analogie als Personen vorgestellt sind, dazu bedurfte es des fehlerhaften Schlusses nicht, denn das beruht auf ganz

andern nämlich psychologischen Gründen.*) Allein mit dem analytischen Ergebnis, daß die Götter als Personen vorgestellt werden, ist noch gar nichts im Sinne Biedermann's gewonnen, denn der steuert auf unendlichen Geist hin. Darauf wird er nun wieder vermöge des Doppelsinnes, in welchem er das Wort Geist deutet, geführt, nämlich einmal als Person und dann als actus purus. So meint er denn, die Götter werden als Geist d. h. (!) als actus purus, und also als unendlicher Geist vorgestellt. Auf diese Weise findet er denn „im Wege der Analyse der empirischen Erscheinungen der Religion, daß das religiöse Bewußtsein unter Gott die Einheit von Unendlichkeit und Geistigkeit in dem angegebenen Sinne verstehe".

Sehen wir nun zu, wie die angeblich analytisch gefundenen, konstitutiven Merkmale der Religion synthetisch begründet werden.

Worauf gründet sich die Annahme der Einheit, welche zugleich die Unendlichkeit in sich enthält, also der Monismus? Hier sieht man sich vergeblich nach Beweisen um. Wozu auch noch beweisen, was innerhalb des engen Kreises von Philosophen, mit welchen Biedermann allein bekannt ist, nämlich der Monisten, niemand bezweifelt! Aus dem Früheren kennen wir die Motive, welche zum Monismus führen, sie werden auch auf den Verfasser gewirkt haben; ihm ist es Axiom geworden: „der kosmologische Beweis führt mit logischer Notwendigkeit auf das Problem, Einen absoluten Grund der Naturwelt zu denken" (620). „Vorab ist dieser Begriff als Einheit, notwendig als Eins, Ureinheit zu fassen" (620). So wird rundweg behauptet.**)

*) Vgl. dazu: Flügel: Das Ich im Leben der Völker in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. XI. 60.

**) A. Schweizer (die christliche Glaubenslehre 1863. I. 101) führt sogar Zwingli an als Autorität für die Einheit alles Seins.

Dies Eine muß nun weiter als geistiges Prinzip gedacht werden, wie der teleologische Beweis verlangt (620). Dies ist aber natürlich nicht so zu verstehen, als sei dies Eine eine absichtlich handelnde, zweckthätige Person, sondern teleologisch hat hier einen ganz andern Sinn. Da nur Eins als absolute Ursache der ganzen gegebenen Welt angenommen wird, so muß dieses auch Urheber der Menschen, also der Geister sein und also nach dem bekannten Satz: qualis effectus talis causa selbst Geist. Freilich nimmt Verfasser diesen Satz nur im allerallgemeinsten Sinn, denn streng genommen hätte er schließen müssen: da es Körper, Steine, Hunde, Personen u. s. w. giebt, so muß das Absolute auch ein Urkörper, Urstein, Urhund, Urpersönlichkeit u. s. w. sein; aber er beliebt nur zu sagen: es muß ein Urgeist sein. „Das Ich ist eine thatsächliche Synthese von Natur und Geist, die aus der Basis der Natur hervorgeht. Die Natur aber als solche ist nicht der Grund derselben [denn qualis effectus talis causa]; also (!) setzt sie Geist als Urgrund der Natur und des menschlichen Geistes voraus (651).

Nun sollte man mindestens meinen, dieser Kanon, daß Gleiches nur vom Gleichen komme, müsse dahin führen zu sagen: die menschliche Person kann nur von einer Urpersönlichkeit stammen. Allein hier bemüht sich Biedermann auf alle Weise zu zeigen, was aus der Anlage des ganzen Systems sich von selbst versteht, daß nämlich das Absolute nicht als Person zu denken sei. Und in Rücksicht darauf, wie die Verhältnisse einmal liegen, ist es immer anzuerkennen, wenn ein Autor sofort frei und deutlich sagt, daß er unter jenem Absoluten keine Person verstanden wissen wolle. Diesen Ruhm wird man Biedermann lassen müssen, hierin überall offen genug zu sein. Daß Gott keine Person sein könne, sucht er zunächst analytisch aus seinen Eigenschaften nachzuweisen. Das gelingt ihm freilich nur, indem er jede Eigenschaft Gottes für

sich isoliert denkt und im Sinne des Pantheismus zu steigern meint, z. B. die Allmacht hat schon immer alles gethan, was sie thun kann (562) (warum denn?) Folglich schließt sie den Begriff Willen und damit Persönlichkeit aus. Die Allwissenheit weiß alles als gegenwärtig (warum?). Darum ist sie unverträglich mit der Annahme von zwecksetzender Absicht, die auf das Zukünftige geht, und also auch mit Persönlichkeit (566) u. s. f.

Sodann erkennt er, daß Absolutheit und Persönlichkeit einander ausschließen, nämlich Absolutheit in seinem Sinne als ein in sich unterschiedsloses, also blindes Eines genommen. Das ist allerdings ein Widerspruch, beides von Gott aus zu sagen (557). Dieser Widerspruch ist nur zu vermeiden, indem das eine oder das andere Glied aufgegeben wird, entweder Persönlichkeit oder Absolutheit im Sinne von Biedermann. Das letztere aufgeben, aber meint er sei Deismus (557): darum (der Name Deismus scheint von den Monisten sehr gefürchtet zu sein) giebt er die Persönlichkeit auf, welche ja überhaupt „in die deistische Vorstellung von Gott fällt“ (560).*)

Hier erinnere sich nun der Leser, daß dies alles in einer „christlichen Dogmatik“ steht; er wird also fragen: wenn Gott aufhört, Person zu sein, verliert man damit nicht alle Religion? Wenn dies die Lehre des Christentums wäre, entspricht dann nicht fast jeder heidnische Kultus besser den menschlichen religiösen Bedürfnissen? Ist nicht in dem rohesten Heidentum mehr von Religion zu finden, als im Spinozismus? Denn wenn Gott keine Person ist, keine absichtliche Leitung die

*) Einen ähnlichen Versuch, die christliche Religion und zwar als Religion des Diesseits ohne einen persönlichen Gott halten zu wollen und statt desselben „einen lebendigen, die Welt durchflutenden Gott“ zu lehren, siehe: H. Lang: Versuch einer christl. Dogmatik 1868. Über Lang vgl. Ziller: Gegen die vom Züricher Geistlichen Lang 1873 in Leipzig gehaltene Predigt. 1874.



Welt regiert, kein Wohlwollen den Menschen führt, so behält Gott nichts mehr, was Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen, Hoffnung u. s. w. einflößen könnte. Über dergleichen kindliche Gefühle und Strebungen, meint Biedermann, braucht der Mensch nur recht aufgeklärt zu werden, und er wird erkennen, daß er nichts damit verliert. Denn es sei nicht nur unfromm, ja gradezu eigennützig, sondern ganz speziell auch heidnisch oder jüdisch, Gott als Person zu denken. Es ist erstens eigennützig, denn „wenn sich das menschliche Gemüt wehrt gegen das Verflüchtigen des heiligen Eifers Gottes und der väterlichen Liebe, so wehrt es sich nicht für Gott, sondern für sich selbst und sein subjektives Bedürfnis.“ Nun das versteht sich doch wohl von selbst, daß man sich im eigentlichen Sinne nicht für Gott zu wehren braucht. „Was bedarf Gott eines Starken, und was nützt ihm ein Kluger.“ (Hiob 22, 2.) Sich wehren oder streiten in majorem dei gloriam ist verdächtig genug. Für wen wehrt sich denn Biedermann? Für Gott selbst nicht; aber für den Gottesbegriff, nämlich im monistischen Sinne. Es ist also recht eigentlich das Bestreiten der Persönlichkeit Gottes ein Streit pro domo, denn gäbe Biedermann seinen Begriff von der sogenannten Absolutheit auf, so damit sein ganzes Denken. Er wehrt sich also nicht für die natürlichen Bedürfnisse des Herzens und der Moralität, sondern für die Geltung in sich widersprechender, aber liebgewonnener Begriffe. Wenn aber ja eine gewisse praktische Wertschätzung hier im Spiele ist, so ist es doch nur die Schätzung nach der Größe; das allerprimitivste ästhetische Urteil, was bei allen barbarischen Nationen zuerst und am meisten, oft genug einseitig sich regt, ist das Gefallen am Großen, Starken, alles Menschliche Überragenden u. s. w. Dieses Wohlgefallen am Schranken- und Maßlosen, was z. B. auch die Zahlen in der indischen Mythologie und Geschichte bis in's Unermeßliche steigerte, erzeugte in Köpfen, welche Theoretisches und Prak-

tisches in einander wirren, die Begriffe des unendlichen Seins und des schrankenlosen Werdens und schob ein solches Unding sogar als Ideal als ens realissimum an die Stelle des christlichen Gottes; und meinte es als reichliche Entschädigung dafür, daß es die sittliche Persönlichkeit leugnete, anbieten zu können. Gefiel man sich doch gradezu im Schlechtmachen der Persönlichkeit, Person sei ein vom römischen Theaterwesen hergenommenes Wort in der Bedeutung von Larve oder Rolle; so wenig Gott die Person ansehe, sowenig spiele er eine Person; wie auch Schopenhauer das Dogma von einem persönlichen Gott als eine jüdische Erbschaft, das nur auf historischem Wege mit dem Christentum verbunden sei, ansieht. Ja Christus selbst habe die Unpersönlichkeit Gottes gelehrt und sei dafür gekreuzigt worden.*)

So sehr nun auch Biedermann dem Bedürfnis, Gott als Person zu denken, im Namen der streng (d. h. monistischen) denkenden Auffassung entgegentritt oder vielmehr es nur aufklärt (336), so sucht er doch das verletzte religiöse Gemüt wieder zu beruhigen, durch die Hinweisung darauf, „daß der Streit über die Persönlichkeit Gottes innerhalb des theistischen (man achte auf die Erklärung theistisch), d h. desjenigen Gottesbegriffs, der die beiden essentiellen Momente der Gottesidee: Absolutheit und Geistseins gleich sehr in sich begreifen und zur Einheit des Begriffs absoluter Geist zusammenfassen will, nur ein Wortstreit ist (639). Gott ist Geist nämlich absolutes Werden, bewußtloser Naturprozeß aber nicht Person. Darin hat Biedermann ganz recht, daß es innerhalb des Monismus nur eine Frage der Konsequenz und Genauigkeit im Ausdruck ist, ob man Gott eine Person nennt oder nicht. Die von den Monisten auch positiver Richtung acceptierte Gleichung lautet: Gott = absolutes Werden = Geist = Person. Die

*) Baltzer: Leben Jesu. Nordhausen

Monisten negativer Richtung lassen das letzte Glied weg, oder deuten es doch in einer dem Begriffe ganz fremden Weise, denn das erkennen sie, daß mit dem Begriff, welchen sie vom Absoluten hegen, der Begriff einer Person unverträglich ist.

Indessen läßt sich Biedermann noch tiefer zu den Schwachen im Geiste herab, nicht nur ein Wortstreit soll der Streit um das Sein oder Nichtsein des christlichen Gottes sein, sondern er giebt auch ausdrücklich „dem vorstellungsmäßigen Theismus, welcher nicht umhin kann, sich Gott als Person vorzustellen, die Erlaubnis, sich Gott so zu denken und von ihm zu reden als wäre er ein Ich" (645). Ja er geht so weit, diese Erlaubnis sich als das naturgemäße Recht des religiösen Bewußtseins für unser Vorstellen auszuwirken (646) und spricht sogar von objektiver Wahrheit, die sich zwar nicht auf die Gottesidee selbst bezieht, sondern nur auf den Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch. Dieser Verkehr sei immer ein persönlicher, weil er innerhalb des endlichen Geistes also einer Person vor sich gehe (647). Dann ist allerdings auch mein Verhalten zu einem Steine, den ich werfe, ein persönlicher Verkehr, weil doch das eine Glied dieses Verhältnisses eine Person ist. Verkehr des Menschen mit Gott heißt nach Biedermann nichts anders, als wir kümmern uns wohl um Gott, dieser kümmert sich aber nicht um uns.

Hier eröffnet sich nun das weite Feld der Amphibolie und Accommodation in Worten. Dem Wortlaut nach scheint diese Art der Weltanschauung ganz in der religiösen ja christlichen Idee zu stehen und zu leben. Aber das ist alles nur Konzession an die vorstellungsmäßige Auffassung, dem Begriffe nach haben die Worte einen ganz andern Sinn. Es versteht sich von selbst, daß wir dies Biedermann nicht speziell zum Vorwurf machen. Im Gegenteil. Er hat das Lob, möglichst klar und unzweideutig davon zu reden; aber er kann als Bei-

spiel dienen, wie dies Schillernde in der eigentümlichen Natur des Monismus liegt; im besondern darin, den logisch höchsten Begriff Gott und das absolute Werden Geist zu nennen und überhaupt die Blöße der eigenen fehlerhaften Begriffsbestimmungen mit hochklingenden christlichen Namen zu decken. So nun auch das Verhältnis Gottes zur Welt.

Dem Monismus ist natürlich dem Wesen nach Gott und Welt identisch. Das Verhältnis ist eigentlich ein logisches: wie der allgemeine Begriff Baum nichts ist für sich, sondern nur Wirklichkeit hat in den besondern, empirisch gegebenen Bäumen, so ist Gott nur in der Welt und als die Welt vorhanden. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie sich ein ungeschultes Denken leicht den allgemeinen Begriff als Inbegriff der besondern also als innerliche Fülle, welche die besondern enthält, und als Ursache der letztern, welche er aus sich entläßt, vorstellt. So auch Biedermann. Nicht nur ist das absolute Sein reines In-sich und Durch-Sich-selbst-Sein, sondern auch In-sich Grundsein alles Seins außer sich (621). Man frage nicht: warum, denn absolut also ohne Ursache zu werden und immer neue Gestalten anzunehmen, ist eben das Wesen des Absoluten. Fragt man aber, warum wird das Resultat dieses Werdens also das Gewordene, Welt, endlich, Natur, Materialität genannt und nicht abermals Gott, so ist die einfachste Antwort: wenn etwas wird, so muß es etwas anderes sein, wenn es geworden ist, als vorher oder abgesehn von dem Prozeß des Werdens selbst; Gott also nach oder in der Entwickelung muß etwas anderes sein, als abgesehn von derselben. Dem Sein nach freilich kann keine Verschiedenheit statuiert werden, denn Gott ist und bleibt alles Sein, also ist er nur der Form nach von der Welt verschieden. Das Gewordene nun im Unterschied von dem Werden selbst, wird Welt oder auch Materialität genannt. Freilich sollte letztere nicht einmal der Form nach von dem Urgrunde verschieden sein, denn der

Kanon, nach welchem sonst argumentiert wird, Gleiches kann nur Gleiches hervorbringen, sollte auch hier fordern, Unendliches kann nur Unendliches erzeugen. Allein derartige Grundsätze werden hierbei nur nach Belieben befolgt. Handelt es sich darum zu zeigen, das Absolute müsse Geist sein, so wird gesagt, sonst könnte es nicht den endlichen Geist hervorbringen, denn es kann ja nicht geben, was es nicht hat. Handelt es sich aber um die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, so stattet man das Absolute sogar mit dem Vermögen aus, zu geben, was es selbst nicht hat. Freilich sucht sich Biedermann ganz ähnlich wie Spinoza wegen der Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen zu rechtfertigen. „Jedes einzelne Moment des Weltprozesses ist in seinem Dasein und So-sein endlich bedingt und vermittelt durch die allen immanente Naturordnung und hat in seiner Vermittelung seinen absoluten Grund in Gott“ (648). Aber dieser Grund beweist ganz wie bei Spinoza das gerade Gegenteil: denn wenn jedes endliche Ding seinen absoluten oder alleinigen Grund in dem in sich gleichen Einen Absoluten hat, dieser Grund aber zugleich allen gleichmäßig immanent ist, so sollte aus denselben Bedingungen auch nur immer dasselbe folgen. Gleiche Ursache gleiche Wirkung. Aus dem allen Gemeinsamen kann unmöglich das So-sein, das individuell Verschiedene abgeleitet werden. Allein so genau werden die Gedanken nicht genommen. Die Ausrede ist ja immer vorhanden: das Absolute sei nichts Einfaches, sondern hege alles Besondere schon seminaliter in sich, und darum könne dieses auch entlassen werden.

Dieser Prozeß des Entlassens heißt per accommodationem Schöpfung der Welt. Der Zustand des Strebens nach außen im Absoluten wird Allmacht sogar Güte und Weisheit genannt (648). Natürlich darf man diese Worte nicht in dem geläufigen christlichen Sinne verstehen, sondern muß sie sich

in das Monistische übersetzen, so daß hier vor allem von keinem Willen, keiner Gesinnung noch Person die Rede ist. Denn dieser Prozeß als solcher ist von seinem Resultat, dem Gewordenen oder der Welt nur „logisch zu unterscheiden; dem Inhalt nach aber identisch" (648). Von einem Verhältnis Gottes zur Welt kann also hier nicht die Rede sein, denn jedes Verhältnis setzt eine Selbständigkeit der betreffenden Glieder voraus. Hier aber herrscht die strengste Identität. „Der Naturbegriff und der Begriff eines Schöpfers, d. h. eines geistigen Prinzips der Welt stehen einander nicht begrenzend oder ausschließend gegenüber, sondern sie decken einander und zwar auf dem ganzen Umfange des Weltdaseins" (589). Hier trifft das Wort Jacobi's im strengsten Sinne zu: Pantheismus ist Atheismus. Freilich sehen viele auch den Atheismus als Religion und zwar als die einzig wahre Religion an. Auch Strauß verlangt für das Universum religiöse Verehrung im eigentlichsten Sinne, und Moleschott meint: „Es ist ächte Frömmigkeit, das Gefühl des Zusammenhanges mit dem großen Ganzen freudig zu hegen."

Das ist Gott auf seiner ersten Stufe, in seinem Verhältnis zur unbewußten Welt. Die zweite Stufe, sein Verhältnis zum Menschen kommt unter dem Titel zur Sprache: „Die Selbstoffenbarung an den endlichen Geist in der Welt" (683). Man vermutet hier zunächst einen Druckfehler, als wäre zu lesen: als endlicher Geist. Denn nach ihrem Wortlaute deutet die Überschrift auf eine Verschiedenheit des endlichen und des unendlichen Geistes, als bestehe letzterer noch abgesehn von dem endlichen und trete durch Offenbarung zu demselben in ein Verhältnis. Aber so ist es natürlich nicht gemeint. Wie wir schon wissen: der unendliche Geist hat Dasein nur in dem endlichen. Der ganze amphibolische Ausdruck will weiter nichts besagen, als die höchst triviale Wahrheit, daß thatsächlich endliche Geister vorhanden sind, welche

der Verfasser eben als Manifestationen eines Unendlichen angesehen wissen will. Die erste Manifestation war die unbewußte Natur (Schöpfung). „Objekt-sein subjektiver Geistesthätigkeit ist zunächst die Natur.“ (652) Aber unter subjektiver Geistesthätigkeit denke man noch nicht an das, was wir so als Thätigkeit eines selbstbewußten Geistes nennen, denn „wirklicher Geist ist das Ich erst, wenn sein eignes absolutes Wesen als Geist ihm zum Objekt und Inhalt seiner subjektiven Geistesthätigkeit wird.“ (652) Ohne Zweifel meint man, Biedermann habe mit diesen Worten so gut, als er das in seiner Sprache vermochte, das Selbstbewußtsein, die bekannte Identität des Subjekts und Objekts ausdrücken wollen, aber etwas ganz anderes ist gemeint, niemand würde es der Beschreibung nach erraten, wenn er nicht selbst noch hinzufügte, daß er darunter das — Gewissen verstehe. Aber warum gerade Gewissen? Wo liegt hier das tertium comparationis? Dasselbe liegt wohl in einem gewissen Gleichklang der Worte: „Unter Gewissen wird die Selbstmanifestation des absoluten Geistes als Objekt für alle Momente des actus purus zusammengefaßt“ (653). Nach gewöhnlichem Sprachgebrauch soll auch das Gewissen für alle und zwar als etwas Objektives nämlich Normatives, nicht subjektiv Gemachtes gelten. Dieses tertium comparationis in dem zufälligen Gleichklang gewisser Worte, zu schwach für die loseste Ideenassociation, genügt hier um nicht allein das Gewissen einzuführen, sondern es auch zu erklären. In Wahrheit nämlich versteht er unter dem Gewissen oder allgemein dem Guten nichts als den actus purus. Wie der Araber für sein geliebtes Kamel tausend Worte hat, so auch der Monist für das absolute Werden. Er nennt es Gott, nennt es Weisheit, Allmacht, Güte, nennt es „das Durch-sich-selbst-bestimmt-sein zum Aus-sich-setzen des Weltprozesses“, Liebe (636), ja das Gute überhaupt. Denn Gott zu denken als wollend das Gute wäre eine „lahme

halbrationalistisch supranaturalistische Reflexion“ (586). Vielmehr das Wollen d. h. das unbewußte Werden Gottes ist selbst das Gute. „Gottes Wille und immanente ethische Weltordnung sind identisch“ (568), d. h. das Geschehen als solches ist das Gute. Böses kann es überhaupt nicht geben, ist nur vorhanden in der nicht-monistischen Anschauung, welche es nicht versteht, in allem, was geschieht, den actus purus oder das göttliche Geschehen zu sehen. Doch davon später noch.

Wir haben jetzt Gott auf der zweiten Stufe als Selbstbewußtsein und Gewissen kennen gelernt, die höchste Stufe aber ist erst die Religion. Davon wird geredet unter dem Titel: Selbstverwirklichung des absoluten Seins im endlichen Geiste auf dem Boden der Welt. Hierbei achte man nun wieder auf die Accommodation an christliche Ideen. „Wo immer ein menschliches Ich zur Verwirklichung seines wahren Wesens als Mensch, nämlich als endlicher Geist kommt, da offenbart sich in ihm und erweist sich in ihm das Wesen Gottes. Daher ist das menschliche Geistesleben schon an sich Gott-menschliches*) (683). Also jeder Mensch eben als Ich ist gott-menschlich, in jedem offenbart sich das Wesen Gottes. Giebt es denn alsdann Atheismus? Nein, sagt Biedermann, jeder Mensch hat Religion, wenn er sie verneint, so thut er sie wirklich nicht ab, sondern er verleugnet sie bloß (24). Das ist doch wohl bloße Ausrede, nicht besser als in Andersens Märchen von den Kleidern des unbekleideten Kaisers von China gesagt wird: man sieht sie nur nicht. Zugleich aber ist es der einzige Gesichtspunkt, aus dem Biedermann überhaupt von Religion sprechen kann: unter Religion versteht

*) Wie sehr diese — natürlich nicht beabsichtigte — Täuschung durch christliche Ausdrücke noch immer hier und da gelingt, mag man z. B. an Schöberlein sehen, welcher meint: „mit der Gottmenschlichkeit ist von Biedermann das christliche Prinzip selbst richtig angegeben.“ (Das Prinzip und System der Dogmatik. 1881. S. 428.)



er nämlich eigentlich den Atheismus. Der Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Atheisten und dem „verschämten Atheisten," wie H. Heine mit Recht die Pantheisten nennt, besteht hiernach lediglich darin, daß der erstere Religion haben soll, ohne es zu wissen, der andere aber mit Wissen keine hat. Der gewöhnliche Atheist ist klar und offen genug, das nicht Religion zu nennen, was die Negation aller Religion ist. Dieses Wissen aber eben, daß man keine Religion hat, an keinen persönlichen Gott glaubt, nennt Biedermann die Religion selbst. Dieses Bewußtsein der jeder Zeit in jedem Menschen sich vollziehenden Einheit mit Gott beschreibt er nun in folgendem Satze, der zugleich ein Muster seines Stils und seiner Hegelschen scholastischen Terminologie sein mag: „Verwirklicht die Absolutheit des Geistes als solchen in seinem reinen In-sich-sein sich in einer menschlichen Persönlichkeit zum wirklichen Inhalt ihres eigenen subjektiven Geisteslebens — was objektiv Selbsterweis des absoluten Geistes im kreatürlich endlichen Geiste und subjektiv das Selbstbewußtsein dieses endlichen Ich von einem Erhobenwerden durch Gott aus seiner Naturbestimmtheit zur Geistesgemeinschaft mit Gott im actus purus der eigenen Selbsterhebung zum freien In-sich-sein als Geist ist — so ist dieses menschlich persönliche Selbstbewußtsein von der Absolutheit des Geistes die thatsächliche Einigung des Göttlichen und menschlichen Wesens zur Einheit persönlichen Geisteslebens" (683). Weiß der Leser nun, was Religion ist? So viel scheint doch hervorzuleuchten, das Bewußtsein vom Absoluten ist die Einigung mit Gott, oder, wie das auch nicht anders sein kann, Gott ist die Idee Gottes, Gott ist nur das, als was er gewußt wird. Nur als Vorstellung im menschlichen Geiste ist er, sonst nicht. Und die Einigung mit ihm bedeutet, dies zu erkennen, oder Biedermann'sche Philosophie ist diese Einigung, ist Religion, ist das Höchste, ist Liebesgemeinschaft, Vaterschaft Gottes,

Gotteskindschaft, Gnade und wie er sonst (684) noch diese Immanenz des allgemeinen Begriffs in den konkreten zu nennen sich erlaubt. Ein anderer Ausdruck dafür, welcher zweimal (30 und 659) wörtlich wiederholt wird, lautet: „es ist des Menschen Erhebung als endlicher Geist aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit.“ Man sollte meinen unendliche Abhängigkeit ist die vollständige Negation von Freiheit. Doch hören wir, wie unendliche Abhängigkeit als absolute Macht oder Freiheit interpretiert wird. Jene Einsicht nämlich in die Identität Gottes und der Menschheit soll nicht bloße Einsicht bleiben, sondern soll im Gefühl Erlösung und im Willen „eine absolute Macht des Geistes über das Fleisch“ (686) bewirken. Also was niemals eine Religion für das Diesseits zu versprechen gewagt hat, nämlich absolute Macht des Geistes über das Fleisch oder vollkommene Heiligkeit, das verspricht diese Philosophie ihren Anhängern. Biedermann urteilt, wo er sich gegen andere richtet, nüchterner. Keim hatte den Satz aufgestellt: „rein hinausgehoben über die Naturordnung determiniert der Mensch als geistiges Wesen den Prozeß der Naturreiche, indem er als Geist Naturgesetze bindet und löst.“ Darauf bemerkt Biedermann: „ei, ei, das thäte der Geist wirklich den Naturgesetzen? Mir gänzlich unbekannt.“ (590) Offenbar ist der eigne Ausdruck von der absoluten Macht über das Fleisch noch viel weiter gehend. Ja diese absolute Macht wird noch einmal gesteigert zur objektiven Freiheit über die Welt. Das erst ist der Ausdruck der gottebenbildlichen Bestimmung des Menschen.

Führen wir nun diese hochgesteigerten Ideale auf die dürftige Wahrheit zurück.

Absolute Macht über das Fleisch heißt hier nicht, das Fleisch beherrschen, unterdrücken, überwinden; ebensowenig wie die Freiheit über die Welt bedeutet, die Welt verändern, ver-

bessern, oder die sittlichen Ideale in ihr verwirklichen, sondern es ist nur soviel gemeint, als eine andre denn die gewöhnliche Ansicht von Fleisch und Welt gewinnen, nämlich die monistische, daß Fleisch und Welt nur die Anderheit der Gottheit ist; es heißt „das Unwahre einer abstrakt-religiösen, dualistisch-ascetischen Weltanschauung aufgeben“ (687). Das wäre ja auch im monistischen Systeme ganz unmöglich, die absolute Macht über Fleisch und Welt im Sinne einer Beherrschung derselben und dadurch einer Befreiung von dem Übel zu verstehen, denn „das Übel, die reale Vollziehung der Endlichkeit in jedem endlich Daseienden gehört essentiell zum Wesen der Welt, macht den Begriff des Welt-Daseins im Unterschied von dem allein absoluten Sein, dem reinen In-sich-sein, dem Geist-Sein Gottes aus. Eine Welt ohne Übel ist nicht mehr eine außer Gott daseiende Welt, sondern wäre nichts als die in Gottes absolutes Sein zurückgenommene Welt“ (650). „Das Übel bildet an jedem einzelnen jeden Augenblick ein integrierendes Merkmal“ u. s. w. Das ist deutlich gesprochen. An eine Erlösung vom Übel, ein Dasein des Einzelnen ohne Übel darf nicht gedacht werden. Auch nicht an eine Bekämpfung oder Verminderung des Übels, sondern nur an eine veränderte Ansicht vom Übel. Hier offenbart sich die einseitige Betonung des Intellektualismus (intellectus est pars melior nostri), welche überhaupt dem Spinozismus eigen ist, verbunden mit dem Anspruch, durch die Einsicht in die Notwendigkeit der Übel, nicht weil sie zum Bessern führen, sondern weil sie nur die andere Seite der Gottheit und der Harmonie sind, die völlige Gemütsruhe herzustellen, quia omnia ab aeterno Dei decreto (d. h. dem absoluten Werden) eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis.

Bei dieser Einsicht, welche eben zugleich absolute Macht über das Fleisch und objektive Freiheit über die Welt genannt

wird, ist nie recht deutlich, ob sie Biedermann als faktisch erreicht, nämlich in Christus, oder doch erreichbar oder nur als unerreichbares Ideal ansieht. Bei Hegel und Strauß ist diese Sache klarer, nach ihnen ist das letzte, höchste Ziel in allen Menschen eo ipso erreicht, wenn auch nur in wenigen, nämlich den Monisten in bewußter Weise; nur hat es die Kirche fälschlich allein in Einem Individuum, nämlich in Christus als erreicht angeschaut. Die Menschwerdung selbst ist in allen Individuen in gleicher Weise geschehen. Anders kann es sich wohl auch Biedermann nicht denken: die kirchlichen Ausdrücke von der Homousie, der wesentlichen Einheit mit Gott, der communicatio idiomatum, dem status inanitionis u. s. w. u. s. w., welche er bei Christus beibehält, gelten objektiv von allen Menschen ohne Ausnahme, und subjektiv von einem Menschen um so mehr, je näher er der Biedermann'schen Einsicht kommt.

Daß hier alle religiösen und dogmatischen Ausdrücke in einem dem ursprünglichen Sinne völlig andern ja entgegengesetzten Sinne gebraucht werden, versteht sich von selbst. Dies möge noch an einem Beispiele, dem Glauben an die Unsterblichkeit verdeutlicht werden.

Bekanntlich ist dieser Glaube fast allen Religionen gemeinsam, so daß sogar der Versuch entstehen konnte, die Wahrheit derselben ex consensu gentium zu beweisen. Jedenfalls aber deutet die überaus große Verbreitung dieses Glaubens auf das allgemein gefühlte Bedürfnis in dieser Hinsicht hin. Um dieses Bedürfnis fühlbar zu machen, citiert Hase sehr treffend*) eine Stelle aus Jean Paul, wo eine sterbende Mutter, nachdem sie von ihren Kindern Abschied genommen hat, sagt: „Nun muß ich nach dem Scheiden von allen meinen Geliebten noch von dem Allergeliebtesten den bittersten Abschied nehmen, von

*) Gnosis II. 430.

dir mein Gott. Ach wie hast du mich geliebt! Alle meine schönen Tage hast du mir aus dem Himmel gesandt, meine Thränen gestillt.... O nun muß ich auf immer vergehn und kann dir nicht mehr danken. Du glänzest fort, ich aber werde zu nichte gemacht."*) Das würden etwa die Gefühle der Besten sein, wenn es keine Unsterblichkeit gäbe.

Wie stark das Bedürfnis in dieser Hinsicht ist, sieht man auch an Philosophen, welche die Unsterblichkeit leugnen. Sie suchen fast alle ohne Ausnahme nach einem Surrogate dafür, wenigstens in Worten, wenn nicht sich oder andere zu täuschen — wiewohl letzteres sehr häufig die Folge gewesen ist — doch sich und andere zu überreden, es gehe ihnen damit nichts Wesentliches verloren. Das Jenseits wird, wie sich Strauß ausdrückt, nicht amputiert, sondern absorbiert. Selbst in Schopenhauer hat die Leugnung der Unsterblichkeit einen sehr bemerkbaren Stachel zurückgelassen. Er ergeht sich darüber in sehr langen Tiraden: welch ein herrlicher Ersatz diese Erkenntnis der Unzerstörbarkeit unseres allgemeinen Wesens für den Verlust unseres individuellen Bewußtseins sei! Was kümmert, ruft er, der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage! Die Unsterblichkeit wird dann schlecht gemacht: die Individualität der meisten Menschen sei eine so elende, nichtswürdige, daß sie nichts daran verlieren; die starre Monotonie der Individualität müßte bei endloser Fortdauer endlich einen so großen Überdruß erzeugen, daß man, um ihr nur entledigt zu werden, lieber zu nichts würde! Oder er wirft endlich mit thörichten Sophismen um sich, z. B.: „Ich kann mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht sein werde, trösten mit der unendlichen Zeit, da ich schon nicht gewesen bin, als einem wohl-

*) Oder man lese zu demselben Zweck, sich den Wunsch nach Unsterblichkeit anschaulich zu machen, Fouqué's Undine oder Andersen's Kleine Seejungfrau.



gewohnten und wahrlich sehr bequemen Zustand.“*) Eine ähnliche Beschwichtigung des Bedürfnisses des Unsterblichkeitsglaubens zugleich mit der hier so gewöhnlichen Zweideutigkeit bietet auf ganz anderm philosophischen Standpunkt stehend z. B. Schleiden: „Die Krone aller Absurdität sind die sogenannten Beweise für die Unsterblichkeit; ein unsterblicher Körper ist ebenso gut ein Unding, als ein sterblicher Geist. Der Geist als freies Wesen gehört nicht dem Raum und der Zeit an; er ist unveränderlich, er hat nicht Anfang und nicht Ende; denn das sind Zeitbegriffe; er ist unverbesserlich und unverderblich; denn beides sind Veränderungen, und Veränderung ist eine Funktion der Zeit.“

Hiernach scheint zunächst die Unsterblichkeit als selbstverständlich festgehalten zu werden, allein, wenn sich diese Unsterblichkeit auf etwas bezieht, was unveränderlich und nicht in der Zeit geworden ist, so mag dies immerhin Geist genannt werden, die menschliche Persönlichkeit ist damit nicht gemeint, diese wird, als in der Zeit entstanden, also der Vernichtung preisgegeben. Es ist derselbe Gedanke, welchen Spinoza von dem aeternus modus cogitandi, Fichte von dem abstrakten Ich, Schelling, Hegel, Schleiermacher von dem allgemeinen Begriff oder der Gattung Mensch aussprechen: das allgemeine bleibt, das Individuum vergeht. Oder, wie der Dichter sagt, der Tod ist ein Verbluten im Schoße des Ewigen. So nun auch Biedermann. Er sieht ein und bekennt unumwunden, daß der Glaube an persönliche Unsterblichkeit von dem monistischen Systeme nicht geduldet wird, aber die Leugnung hat einen Stachel zurückgelassen. Darum einmal die Versuche, in welchen gezeigt werden soll, der Religiöse verlöre damit nichts, und zum andern die Wahl solcher Ausdrücke, welche allenfalls mit

*) Thilo: Über den ethischen Atheismus Schopenhauers. In der Zeitschrift für exakte Philosophie. VIII. 13.

jenem Glauben in Einklang gebracht werden können, ja zu einer religiösen Deutung einladen. Zunächst bekennt er seine in dieser Beziehung ganz materialistische Ansicht von der Seele; er definiert die Seele als das einheitlich-individuelle Realprinzip des gesammten sinnlich-geistigen Lebensprozesses des Individuums, also bloß Kraftwirkung des leiblichen Organismus, welcher selbstverständlich nur in der Totalität der leiblichen Kräfte und Funktionen ihr Bestehen hat. Damit ist die Vergänglichkeit der Seele sofort ausgesprochen. La conscience — sagt sein monistischer Gesinnungsgenosse E. Renan — la conscience en effet est pour nous une résultante: or la résultante disparaît avec l'organisme d'où elle sort; l'effet s'en va avec la cause; le cerveau se décomposant, la science devrait donc disparaître.*) Auch hier dreht Biedermann die Worte um, die Vorstellung von einem einfachen, immateriellen Seelenwesen nennt er „abstrakt-materialistisch" und glaubt sie damit abgethan zu haben (751), hingegen die monistische Ansicht von der Seele als Blüte des Organismus gilt als Überwindung des Materialismus. Dies hat Biedermann übrigens mit allen Monisten gemein. Nachdem er nun glaubt dargethan zu haben, daß, was zeitlich entsteht, auch zeitlich vergehen müsse (751), und daß die Monisten im Irrtum sind, welche in irgend einer Form die individuelle Unsterblichkeit mit ihrem System meinen vereinigen zu können (752), wird es unternommen, nicht allein den Unsterblichkeitsglauben als religiös indifferent hinzustellen (748), sondern die Leugnung desselben geradezu als religiöses Postulat zu erweisen. Beharrte nämlich die Seele als Individuum, so könnte sie das höchste Ziel nicht erreichen, nämlich „die Gotteinheit als absolute Freiheit und Selbstbefreiung von der Negativität des endlichen

*) Revue des deux mondes. Tom. 47. 1863. Les sciences de la nature et les sciences historiques.

Weltdaseins außer Gott" (687). Das kann natürlich nur in der völligen Vernichtung des Individuums oder in der gänzlichen Zurücknahme desselben in das Absolute geschehen. Aber die Art, wie Biedermann dies ausdrückt, ist sehr charakteristisch für den beständigen Doppelsinn seiner Worte, wie auch dafür, wie das natürliche religiöse Bedürfnis beschwichtigt werden soll. Die völlige Negierung des Endlichen, d. h. der Tod des Individuums „geschieht in der Selbstaufschließung Gottes für den Menschen, welcher hierin sein eigenes wahres Sein als Ich und seinen absoluten Daseinszweck findet, er erfährt so die natürliche Aufhebung seines eigenen endlichen Weltdaseins außer Gott nicht mehr als Negation seines Ich selbst, welches vielmehr in Gott bei sich selbst ist, sondern nur noch an dem, was Nicht=geist, was von Haus aus der Endlichkeit angehörende Welteristenz an ihm ist" (688). Das nennt er das Heilsziel, die ewige Seligkeit und das ewige Leben.

Läse man diese Exposition in einer andern christlichen Dogmatik, so würde jeder meinen, es wäre von der individuellen Fortdauer nach dem Tode die Rede. Hier aber soll es gerade das Gegenteil besagen.

Wer denkt nicht hierbei wie bei der ganzen religiösen Nomenklatur des Monismus an die Worte des Papstes Pio IX.: man muß den Worten ihre Bedeutung zurückgeben.

Doch diese Konfundierung fällt nicht Biedermann allein zur Last; das liegt im Wesen der konfusen Sache. Wir werden davon noch mehrere Beispiele bekommen.

O. Pfleiderer.

Aus dem Vorstehenden wird schon einleuchtend geworden sein, daß von den Monisten unserer Tage genau dasselbe gilt, was Jacobi von denen seiner Zeit sagte: „Sie reden, wie sie nicht denken, weil es unmöglich ist zu denken eine blinde

Vorsehung, einen unvorsätzlichen Vorsatz, eine freie Notwendigkeit; mithin Wort und Sinn verkehrend treiben sie ein loses, bethörendes Spiel mit der Rede, mißfällig den Aufrichtigen. Auch Spinoza verstand schon das bewußtlose, blinde Schicksal als Vorsehung auszulegen, und konnte nun auf diese Auslegung gestützt, ebenfalls von Ratschlüssen und einer Weltregierung seines Gottes, von allgemeinen und besondern, von innern und äußeren Führungen und Leitungen desselben, von seinem Beistande und, wovon nicht sonst nach dieser Art, ergiebig reden."*)

Dies gilt auch von Pfleiderer.**) Er hebt, wie Biedermann, alle Data des religiösen Glaubens vollständig auf. An die Stelle eines persönlichen Gottes tritt eine unpersönliche Weltursache oder Weltseele; statt der Erlösung von Sünde und Übel wird Resignation oder Fatalismus, Ergebung in den notwendigen Ablauf des Weltprozesses gelehrt. Hinsichtlich des Fortlebens nach dem Tode gebe es entscheidende Gründe weder dafür noch dagegen, überhaupt gehöre der Unsterblichkeitsglaube nicht zur Religion. Das sind im Großen und Ganzen die Resultate. Nehmen wir einmal an, sie seien erwiesen, was bliebe dann noch von der Religion übrig? Und wenn man eine solche Anschauung noch religiös nennen wollte, für wen sollte eine solche Religion sein?

Pfleiderer meint, was übrig bleibt, das ist das wahre Christentum. Er rechnet sich insofern zu den Apologeten der christlichen Religion und ist der Meinung, das eigentliche Wesen derselben nicht allein völlig unangetastet gelassen, sondern es auch erst in das rechte Licht gesetzt zu haben. „Derselbe Geist, welcher einst im Bewußtsein Jesu und der Apostel als das die

---

*) Jacobi: Werke. Bd. II. S. 114.

**) O. Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin 1878.

Gemeinde stiftende Prinzip lebte, kann auch heute noch das bestimmende Prinzip des Lebens für die Christenheit bilden, wenn sie sich dieses Prinzip heute auch in ganz anderen Denkformen zum Bewußtsein bringt" (240). Die richtige zeitgemäße Formulierung des christlichen Prinzips meint nun eben der Verfasser zu bringen. Was ist aber das Prinzip selbst? Was ist nach ihm das Christliche am historischen Christentum? Etwa die christliche Gesinnung? So nennt wohl ein Christ auch einen Bekenner einer andern Religion um seiner wohlwollenden Gesinnung willen einen Christen. Pfleiderer führt selbst die Worte des Klosterbruders aus Lessings Nathan an: Ihr seid ein Christ, Nathan, ein bessrer Christ war nie. So kennt auch Dante Christen vor Christus, wenn er (Paradies 19, 103) sagt: Zu des Himmels Reiche stieg keiner je, der nicht geglaubt an Christus, so eh', wie seit man ihn an's Kreuz genagelt.

Allein es entgeht dem Verfasser doch auch nicht, wie genau Theorie und Praxis, Glaube und Gesinnung zusammenhängt. Es ist sehr richtig, was er gegen den sogenannten Neukantianismus sagt, daß die religiösen Gefühle für die Dauer nicht unabhängig sein können von der Theorie des Glaubens, ja meist nicht einmal von der allgemeinen Metaphysik, der man huldigt. Was hier S. 176—196 über „den sentimentalen, halb gläubigen, halb skeptischen Neukantianismus" z. B. A. Lange's und anderer gesagt wird, die mit dem Herzen gläubig und mit dem Verstande skeptisch sein wollen, und von der Unhaltbarkeit einer doppelten Wahrheit in dieser Hinsicht, ist sehr richtig und beherzigenswert. Was ist also das Christliche des Christentums, wenn doch nicht allein das Praktische gemeint ist? Aber mag er das Christentum verstehen, wie er will, das kann keinem Unbefangnen zweifelhaft sein, daß eine Theorie, welche die Grundwahrheiten nicht allein der christlichen, sondern jeder Religion leugnet, nicht für eigentliche Christen bestimmt sein kann.

Hat der Verfasser etwa an Buddhisten gedacht? Unter diesen haben ja auch die Gelehrten den Glauben an einen persönlichen Gott und an die individuelle Unsterblichkeit, ja an eine eigentliche positive Erlösung aufgegeben und sind doch ohne Zweifel religiös. Sie knüpfen aber selbst an das Nirwana, mögen sie es auch im Sinne einer völligen Vernichtung verstehn, noch eine gewisse Hoffnung und einen Trost. Der Zustand des gänzlichen Aufhörens ist ihnen noch Gegenstand der Sehnsucht. Pfleiderer verlangt hingegen von dem Frommen volle, rückhaltslose Zufriedenheit mit der diesseitigen Welt, eine Unzufriedenheit mit derselben, also eine Sehnsucht nach etwas Besserm scheint ihm (717) religiös höchst mißlich. Mit einem derartigen Optimismus könnte er vielleicht am ersten bei den Chinesen, denen Zufriedenheit mit sich und ihren Verhältnissen als vornehmster Glaubenssatz und höchste Tugend gilt, Anklang finden. Aber völlig unverträglich ist ein solcher Optimismus, der den Einzelnen mit dem allgemeinen Besten tröstet, mit der Religion, die wir uns nicht ohne Gefühle der Sehnsucht und ohne Hoffnung auf etwas Besseres denken können. Was bleibt von Religion übrig, wenn Hoffnung und Verlangen aus ihr schwinden!

An diesem Punkte könnte der theologische Professor einige Belehrung über Religion von Voltaire annehmen. Er sagt: „Es giebt keine Übel, spricht Pope, alle besondern Übel bilden nur das allgemeine Beste. Das ist ein schönes, allgemeines Bestes, welches aus Stein, Gicht, Verbrechen und Leiden aller Art, aus Tod und Verdammnis zusammengesetzt ist, wie es mich auch ein schlechter Trost dünkt, wenn Pope sagt, Gott sehe mit denselben Augen Helden untergehn wie einen Sperling, tausend Planeten wie ein Atom, oder wenn Shaftesbury fragt, warum denn Gott die ewigen Gesetze ändern solle zu Gunsten eines so armseligen Geschöpfes, wie der Mensch sei. Man wird wenigstens einräumen müssen, daß der Mensch ein

Recht hat, sich zu beklagen, daß das Wohlbefinden des Einzelnen sich nicht mit den allgemeinen Gesetzen vertragen will. Diese Lehre stellt Gott wie einen mächtigen aber gewaltthätigen Herrscher dar, welchem es auf einige Tausend Menschenleben nicht ankommt, wenn es seine eigenwilligen Zwecke erfordern. Diese Lehre ist nicht tröstend, sie ist erdrückend. Die Frage nach dem Ursprung des Übels ist und bleibt ein unentwirrbares Gewirr, aus welchem es keine Rettung giebt, als das Vertrauen auf die Vorsehung.

Un jour tout sera bien, voila notre espérance,
tout est bien aujourd'hui, voila l'illusion.*)

Die Religion fordert nicht von uns, die schreienden Übel der Welt zu übersehen, sondern sie weist uns selbst darauf hin, daß die Welt im Argen liege, um die Hoffnung und die Sehnsucht nach etwas Besserem zu beleben.

Indes der Verfasser könnte sich vielleicht auf Aristoteles berufen. Dieser bemerkt,**) daß die Glücklichen, welchen die Erfüllung ihrer Wünsche und das Gelingen ihrer Werke von dem Walten gnadenreicher Götter und von der Gunst ihrer Beschützer zeugt, frömmere Götterdiener seien, als die Unglücklichen; eine Bemerkung, welche sehr gut den Unterschied heidnischer und christlicher Frömmigkeit bezeichnet. Hat etwa Pfleiderer eine derartige heidnische Religion für Glückliche und vollkommen Zufriedene im Auge? Aber müßten nicht diese Glücklichen alsbald ihre Religion der Dankbarkeit aufgeben, wenn sie sich aus der vorliegenden Religionsphilosophie überzeugten, daß ihr Glück nicht das Geschenk einer persönlichen, wohlwollenden Gottheit ist, der man Dank dafür schuldet, sondern das ganz zufällige Resultat eines Weltlaufs, welcher sich weder um Glückliche noch um Unglückliche kümmert?

---

*) Hettner: Geschichte der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts. 1860. S. 182 flg.

**) Rhetor. II. 17.

Für wen ist also die Religion, deren Grundlehren Pfleiderer vorträgt? Sie ist weder für Glückliche noch für Unglückliche, weder unbußfertigen Sündern zum Schrecken noch für Bußfertige zum Trost. Vielleicht aber wäre sie recht eigentlich eine Religion für thätige Geschäftsmänner, welche sich in ihrer reichen Wirksamkeit oft weit fester, als man glaubt, an die Religion anlehnen. Wenn Fürst Bismarck erklärt, er möchte trotz alledem, was er besitze, thue, genieße und erreicht habe, nicht von einem Tage zum andern leben ohne Religion; würde ihm gedient sein mit einer Religion ohne Vorsehung, Erlösung und Unsterblichkeit? Was müßte ein Max Müller zu einer solchen Religion sagen! ein Mann, der mit so feinem Verständnis dem religiösen Gefühle der verschiedensten Völker und Individuen auch in den wunderlichsten Einkleidungen nachspürt; auch er kann sich eine Religion ohne persönliche Unsterblichkeit und ohne persönlichen Gott kaum denken, beide Punkte gelten ihm als die Grundpfeiler derselben;*) als „den gemeinsamen Boden, auf dem alle Religionen aufgebaut sind, sieht er an: Glauben an eine göttliche Macht, die Erkenntnis der Sünde, die Sitte des Betens, den Wunsch Opfer darzubringen und die Hoffnung eines zukünftigen Lebens.“**) Kann doch selbst St. Mill, der persönlich aller Religion ziemlich fern steht, sich dem Ansprechenden und Wohlthuenden, welches in der Hoffnung eines ewigen Lebens und was damit zusammenhängt, liegt, nicht verschließen.***)

Das ist gewiß, für alle diejenigen, welche der Religion wirklich zur Erlösung und zum Troste bedürfen, oder die doch die Religion als diesen Bedürfnissen entsprungen und dienend ansehn, ist diese Art der Religion nicht, sondern nur etwa für

---

*) Essays. I. 44.

**) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Straßburg 1876. S. 264.

***) St. Mill: Über Religion. Berlin 1875. S. 207.

solche, welche dieselbe als ein willkommenes Objekt betrachten, um allerhand unzureichende Reflexionen darüber anzustellen, außerdem aber noch von gewissen Jugendeindrücken beherrscht, nach A. Ruge's Ausdruck alles, selbst den Atheismus zur Religion zu machen wissen.

Daß der Verfasser so ganz übersehen konnte, wie jede Religion und Religiosität notwendig verschwinden müßte, wenn seine Resultate begründet wären, ist nur daraus zu erklären, daß er gar nicht erwogen zu haben scheint, womit jede Religionsphilosophie beginnen sollte, nämlich mit einer Erwägung des religiösen Bedürfnisses.

Sehen wir uns nun die spekulative Begründung der angegebenen Resultate an. Für diejenigen, welche vertraut sind mit dem Verlaufe der modernen spekulativen Theologie, bedarf es nur der Worte im Vorwort VI: „der Verfasser steht auf dem Boden der unsterblichen Verdienste der Schelling-Hegelschen Spekulation," um die obigen Resultate vollkommen begreiflich zu finden und genau zu wissen, wie sie begründet werden. Sofern jüngere Schriftsteller sich zuweilen in den längst abgewiesenen Gedanken Hegels bewegen, ohne zu wissen oder wissen zu wollen, woher ihre vermeintliche eigene Weisheit stammt, insofern muß es Pfleiderer als Lob angerechnet werden, daß er sofort im Vorwort bekennt, in wessen Geleisen er einherschreitet. Der Kundige braucht nur den Standpunkt der vorliegenden Religionsphilosophie zu kennen, um sofort im Voraus den Hauptinhalt des Buches oft selbst bis ins Detail zu wissen. Denn die Geleise derartiger Spekulation sind so ausgetreten, daß kaum noch hier und da eine kleine Modifikation möglich ist, und der einzige Unterschied der Vertreter dieser Richtung nur in der größern oder geringern Konsequenz besteht, mit welcher die einmal angenommenen Prinzipien verfolgt werden.

Der Verfasser steht auf dem Standpunkte des substantiellen Monismus und erklärt im voraus, keine andere Metaphysik zu kennen oder anzuerkennen. „So lange es Metaphysik giebt, ist eben dies ihre Aufgabe, die Gesammtheit des Wirklichen, wie sie Dingliches und Geistiges zumal umfaßt, einheitlich und aus Einem Prinzip zu begreifen“ (193). Die Begründung des substantiellen Monismus, d. h. der Ansicht, daß dem Wesen der Welt nur Eine Substanz zu Grunde liege, scheint er für überflüssig, selbstverständlich zu halten. Er verweist einfach auf Lotze. Dieser lehrt bekanntlich, daß Wechselwirkung nicht unter mehreren Wesen stattfinden könne, sondern zur Wechselwirkung oder Wirkung überhaupt auch Einheit der Substanz gehöre; da nun in der Welt überall Wechselwirkung vorhanden sei, müsse auch der ganzen Natur eine einzige Substanz zu Grunde liegen.*) Diese Gedanken trägt Pfleiderer als die Quintessenz des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes vor. So leicht hat er es sich mit dem Beweise der monistischen Weltanschauung gemacht. Daß bei seinen Erörterungen noch außerdem eine Verwechselung von Ordnung und Gesetz oder Naturnotwendigkeit vorliegt; daß fernerhin der Gedanke der Kausalität völlig auf den Kopf gestellt wird, da ja die Naturwissenschaft Kausalität nur zwischen mehreren Wesen oder Zuständeh zuläßt; daß weiter der substantielle Monismus durch die Annahme nur eines Urstoffes gebrochen hat mit den exakten Wissenschaften, welche Grund haben, verschiedene, nicht auf einander zurückführbare Grundstoffe vorauszusetzen — sei hier nur angedeutet.

Ist nun einmal der Monismus im obigen Sinne zugelassen, so kann eine Menge anderer ungereimter Gedanken nicht ausbleiben, vor allen der des absoluten, ursachlosen Werdens.

---

*) S. Zeitschrift für exakte Philosophie VIII. 36 ff. Ueber Lotzes Ansicht vom Zusammenhange der Dinge.

Jener Urstoff oder das Absolute soll doch nicht bei sich stehen bleiben, sondern soll sich zur Vielheit und Mannigfaltigkeit der gegebenen Welt entwickeln. Indes aus einer wirklichen Einheit kann nie folgerecht eine Vielheit und Mannigfaltigkeit abgeleitet werden. Das hätte der Verfasser auch bei Lotze lernen können, welcher ausdrücklich lehrt: „aus einem einzigen gleichartigen Prinzip kann man Verschiedenes nicht ableiten, ohne eine hinlängliche Anzahl zweiter Prämissen, die jenes erste nötigen, hier a, dort b oder c zu entwickeln.*) Gerade aber an diesem Punkte, wo die Ungereimtheit des absoluten Werdens so offen zu Tage tritt und wo sonst gern jeder Monist einen eignen Ausdruck erfand, die gefühlte Blöße des Systems zu decken, geht die Darstellung so ganz in Hegelschen Phrasen auf, daß es scheint, der Verfasser kennt noch gar nicht das Bedürfnis, seine Gedanken widerspruchsfrei zu ordnen. Nur einige dieser Redewendungen mögen zur Charakterisierung des Ganzen mitgeteilt werden. „Das Absolute darf nicht bloß als die schlechte Unendlichkeit vorgestellt werden, als bloße Negation aller Bestimmtheiten, sondern als der allerpositivste Begriff des Seins schlechthin, welches der Grund ist seiner selbst und alles in ihm enthaltenen besondern Seins; es ist das unbeschränkt Allgemeine zugleich das Allerbestimmteste, denn es ist durch und durch von sich selbst bestimmt und anderes von sich aus bestimmend. Das Absolute bestimmt sich selbst, d. h. es setzt sich in seine einfache Einheit Bestimmungen, Unterschiede, Gegensätze; so ist sein Sichselbstbestimmen oder Grundseinerselbstsein (seine Aseität) unmittelbar zugleich ein Sichvonsichselbstunterscheiden oder Grundsein des Andern seiner selbst, des Endlichen, der Welt. (Seine Allmacht.) Aber eben deshalb, weil sein Setzen des Besondern nur der Akt seiner Selbstbestimmung

*) Lotze: Metaphysik. 1879. S. 443. Diese Erkenntnis schließt den Monismus in jeder Gestalt auch in derjenigen aus, in welcher ihm Lotze selbst huldigt.



ist, so bleibt es in diesem Besondern auch bei sich selbst.“ (414 ff.) Mit solchen monströsen Begriffen glaubt Verfasser Gott und Welt vollkommen begriffen zu haben und zwar im christlichen Sinne!

Begriffen ist ihm demnach die Schöpfung der Welt als eine Setzung Gottes, und der Weltlauf als natürlich und göttlich zugleich; wobei man unwillkürlich an den spinozistischen deus sive natura erinnert wird.

Begriffen ist die Allgegenwart Gottes, denn „das Absolute verhält sich zu dem Endlichen wie das allumfassende Allgemeine zum Besondern“ (414); wobei die bekannte Thorheit, das Verhältnis der allgemeinen Begriffe zu den ihnen subordinierten besonderen als real und kausal zu betrachten, als hohe Weisheit angesehen wird.

Begriffen ist Gott als Geist. „Denn eben jenes Sichvonsichunterscheiden und Insichreflektieren kennen wir ja am unmittelbarsten als das Wesen unseres Geistes“ (416). Wir werden Gott als Setzen von Bestimmungen aus der Einheit seines Wesens heraus als seinen Willen bezeichnen, und sein Reflektieren alles Bestimmten in die Einheit seines Selbst zurück, dies Verinnerlichen oder Subjektivieren seines Äußern als seine Vernunft“ (417).

Begriffen ist Gott als Liebe, nämlich als Selbstmitteilung an die Welt (423).

Begriffen ist sogar die Trinität. „Im Wesen des unendlichen Geistes liegt das dreifache Moment: er ist der unendliche Grund des endlichen Geisteslebens, die unendliche Kraft in demselben und der unendliche Zweck seiner Bestimmungen. Oder das den Gegensatz Hervorbringende, das in ihn Eingehende und das ihn zur Einheit in sich aufhebende Prinzip, die Einheit vor, in und über dem Gegensatze“ (425). Bekanntlich hat man zuweilen die sogenannte indische Dreieinigkeit mit der christlichen identificieren wollen, ein Unternehmen, bei dem wir,

wie William Jones nach M. Müllers Bericht hinzufügt, „nur zweifeln können, ob darin die Thorheit, die Unwissenheit oder die Gottlosigkeit größer sei.“*) Jene indische Dreieinigkeit ist nun doch noch ein religiöser Begriff, woran sich wirklich religiöse Empfindungen knüpfen, aber die in der obigen Dialektik gebrauchten Begriffe haben weder eine philosophische noch viel weniger eine religiöse Bedeutung. Welch' harte Ausdrücke würde Sir William Jones also erst gegen eine derartige Identificierung mit der christlichen Trinität in Anwendung bringen, und würde der im Ausdruck so milde M. Müller gutheißen!

Wenn nun dem Absoluten Weisheit, Wille, Vernunft, Liebe u. s. w. beigelegt werden, so scheint es sich von selbst zu verstehen, daß es auch als Person gedacht wird, und wenn dort, wo von Gott als Geist, Wille die Rede war, fortgefahren wäre: also ist Gott auch absolute Persönlichkeit, so würde man einmal im Taumel heilloser Begriffsfälschungen dies sehr natürlich gefunden haben. Allein hier scheint dem Verfasser auf einen Augenblick die Besinnung gekommen zu sein, denn er fragt sich, ob man ein solches Absolute wohl auch Person nennen dürfe und hält es nicht für geraten, hier an Persönlichkeit zu denken; denn zur Persönlichkeit gehöre eine Unterscheidung des Selbstbewußtseins vom Weltbewußtsein. Dies falle aber im Absoluten völlig zusammen. Es soll nicht verkannt werden, daß hier Pfleiderer sich nicht selbst mit Ausdrücken wie unendliche oder absolute Person getäuscht hat, sondern offen bekennt, daß sein Absolutes nicht als Person gedacht werden dürfe. Freilich hebt er damit auch wieder die Begriffe Geist, Wille, Vernunft, Weisheit, Liebe, welche er von Gott aussagt, auf oder wendet sie doch in einem so weiten Sinne an, wie

*) M. Müller: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 1876. S. 265.

es wissenschaftlich nicht gestattet ist. Jene Begriffe verlieren sofort allen Sinn, sowie sie nicht auf eine Person bezogen werden. Im populären Sprachgebrauch sagt man wohl: der Weizen will schweren Boden, oder die Mauer will einfallen, oder man nötigt beim Fischessen zum Trinken mit den Worten: der Fisch will schwimmen, spricht von einem unvernünftigen Buche und legt so unbeseelten, ja leblosen Dingen Willen, Vernunft oder Unvernunft bei; aber bietet solche populäre Redeweise wissenschaftliche Erkenntnis! Will der Verfasser in diesem Sinne dem Absoluten Willen und Vernunft beilegen?

In den angeführten Beispielen bedeutet Wollen nichts als ein Geschehen, ein Werden oder die Tendenz zur Veränderung. Nun ist ja allerdings das Wollen ein Geschehen oder die Tendenz dazu, aber ist darum jedes, auch das unpersönliche, unbewußte, unbeabsichtigte Geschehen ein Wollen? Weiter freilich als bis zu einem blinden Werden im Absoluten bringt es der Monismus nicht. Es ist eine höchst unbesonnene Verallgemeinerung, die dem Pantheismus überall eigen ist, dies Geschehen Wollen zu nennen. Noch übereilter ist es, wenn zwei Vorgänge mit einander verwechselt und einander gleich gesetzt werden, welche zufällig mit demselben Worte benannt sind. Wir nennen Denken auch Reflektieren. Also, so schließt der Verfasser, ist jede reflektierte, in sich zurücklaufende Bewegung ein Denken. Weil in dem Absoluten ein in sich zurücklaufendes Geschehen gesetzt wird, darum wird es S. 417 Geist genannt.

Es gilt hier von der Anarchie der Begriffe dasselbe, was Thukydides von der politischen Anarchie sagt: „selbst die gewöhnlichen Bedeutungen der Worte werden bei der Anwendung und Schätzung der Dinge in einem ganz anderen Sinne genommen.“

Indes ist es noch bei weitem nicht genug, daß der Verfasser einsieht, die Annahme eines persönlichen Gottes vertrage

sich nicht mit seiner Weltanschauung, und daß er vielleicht noch erkennt, auch die Attribute Geist, Wille, Güte u. s. w. können dem Absoluten nur in einem Sinne zukommen, der so viel sagen will, als sie kommen ihm überhaupt nicht zu, bei einigermaßen konsequentem Denken wird er sich der Einsicht nicht verschließen können, das, was er Gott nennt, ist nichts als die Welt selbst, nur von einem etwas andern Gesichtspunkt aus betrachtet: Gott ist die Einheit der Welt und die Welt der geteilte Gott. „Wenn man sich in diese Anschauungsweise einigermaßen hineinzuversetzen vermag, so wird man sofort sehen, daß sie die ganze Welt in ein bloßes Handeln, Thun auflöst, ohne daß etwas sei, das da handelt, und daß alle Dinge nur besondere Weisen dieses substratlosen Handelns sind. Ist nun dieser Akt selbst das Absolute d. h. Gott, so ist dieser Gott den Dingen nur immanent d. h. er existiert nur in den einzelnen Formen seiner Manifestationen, und es ist nur eine unwirkliche Abstraktion, wenn man ihn an sich ohne seine jeweiligen Manifestationen auffaßt. Daher denn auch Schelling konsequent sagt, einen Gott außer der Wirklichkeit suchen, heiße so viel als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit suchen. Damit kann nun offenbar nicht der Gedanke eines seinem Sein nach von den weltlichen Dingen verschiedenen Gottes bestehen, denn ein solcher würde, wenn in jener Philosophie überhaupt ein solcher Gedanke sich aufdrängte, auch nur eine unter den übrigen Formen des Absoluten d. h. des wahren Gottes sein."*) Oder wie Pfleiderer sich ausdrückt: „ist Gott außer der Welt, (d. h. seinem Sein nach unabhängig von ihr), so wird er ja durch die Welt begrenzt, ist also selbst ein räumlich begrenztes Weltwesen außer dem Raume und der Welt" (410). Hierbei möge auch an ein Wort Herbarts erinnert werden: „Wo das Wohlwollen in den Moralsystemen

*) Thilo: Theologisierende Staats- und Rechtslehre. 1861. S. 84.

keinen seiner Würde angemessenen Platz mehr findet, — wo man sogar in der Religion nichts zu verlieren glaubt, wenn man das außerweltliche höchste Wesen aufgiebt, — obwohl dieses allein als gütig zu denken ist, denn bei einem Urwesen, das mit der Welt identisch ist, verschwindet die Güte, weil gegen sich selbst niemand gütig sein kann; da wird es in der That schwer, nicht irre zu werden an dem moralischen Sinne der Zeitgenossen, der auch das Einfachste und Ursprünglichste, ja das durch die Kirchenlehren am nachdrücklichsten Empfohlene nicht mehr klar sieht. Den Philosophen, von denen dergleichen Täuschungen ausgehn, können jedoch dieselben viel minder verdacht werden, als den Nachfolgern und Anhängern. Denn die erstern — (zu denen Pfleiderer sicher nicht gehört) — sind gleichsam erhitzt von der Arbeit, ihre Prinzipien konsequent durchzuführen; sie erwarten den Widerspruch ihrer Zeitgenossen und hoffen im Streite gegen dieselben sich selbst aufzuklären. Aber die Anhänger und Nachfolger, nicht vertieft, nicht ermüdet, unvorsichtig den Fehltritt nachahmend, der sie hätte warnen sollen, diese sind es, auf welche der Vorwurf fällt, wenn die Philosophen Irrtümer verbreiten."*)

Vielleicht zieht Pfleiderer selbst noch einmal die vollen Konsequenzen der einmal angenommenen Prinzipien und erkennt, daß dabei Güte, Vernunft, Persönlichkeit und Dasein eines Gottes vollständig aufgehoben werden, daß er selbst sich bereits im radikalen Naturalismus und Atheismus bewegt, wie ja auch Strauß, wenn schon sehr spät, endlich zu dieser Einsicht kam. Jedenfalls scheint sein Denken noch sehr in Fluß zu sein. Seit zehn Jahren, seit Herausgabe seines Werkes über das Wesen der Religion hat er, wenn auch seine Theologie entschieden Rückschritte gemacht hat, ohne Zweifel an philosophischer Konsequenz gewonnen. Freilich ist er immer noch

*) Herbarts Werke. IX. 7.

sehr weit entfernt, die letzten Konsequenzen zu ziehen. Nicht einmal Pantheismus will er das, was er vorträgt, genannt wissen, vielmehr sei es die wahre theistische und organische Weltanschauung.

Theistisch nennt er seine Ansicht im Gegensatz zum Deismus, welch letzterer Gott noch als persönlich und als substantiell von der Welt verschieden vorstelle. Gewöhnlich setzt man noch zur Charakterisierung des Deismus hinzu: nach ihm sei Gott auch hinsichtlich seiner Wirksamkeit der Welt völlig fremd, und als Vertreter dieser Anschauung werden dann die englischen Deisten und die deutschen Rationalisten genannt. Es läßt sich indes zeigen, daß dies ein historischer Irrtum ist, daß gerade die englischen Deisten, sowie auch die deutschen Rationalisten gegenüber dem Supranaturalismus das unterscheidende Merkmal in der Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt finden.*) Also in dieser Beziehung steht die moderne Theologie und auch Pfleiderer auf dem Standpunkt der Deisten. Ein der Welt immanenter Gott im Sinne des substantiellen Monismus hört freilich auf, ein Gott im christlichen Sinne zu sein, und auch der Verfasser erkennt wenigstens, daß Persönlichkeit und Immanenz einander ausschließen, denn wie soll, so fragt er (422), eine Person substantiell einer andern z. B. den Menschen immanent sein können, ohne daß eine der beiden Personen aufhörte, Person zu sein? Und so versteht auch der ältere Sprachgebrauch unter Deismus den Glauben an eine unpersönliche Weltursache, so die Definition bei Kant in der Kritik der reinen Vernunft.*) Desgleichen sagt Jaesche: „Der Sprachgebrauch benennt ein System mit dem Namen Deismus, in welchem Gott unbestimmt bloß

*) S. die Beläge aus den Schriften der Deisten und Rationalisten bei Flügel: das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. Leipz. 1869. S. 75 u. 105.

**) Ausgabe von Rosenkranz. S. 491.

als Weltursache, und Theismus, in welchem Gott als Weltурheber durch Verstand und Freiheit, also als Intelligenz gedacht wird."*) Insofern paßt der Name Deismus vollständig auf die Ansicht Pfleiderers. „In neuerer Zeit haben jedoch unklare Köpfe Pantheismus und Theismus oder die Transcendenz und Immanenz Gottes zu verschmelzen gesucht und ihrer Ansicht den wohlklingenden Namen Theismus gegeben, den ältern ehrlichern Theismus aber (den Glauben an einen persönlichen Gott) um ihm einen Makel anzuhängen, Deismus genannt."**) So z. B. Biedermann, welcher erklärte, die persönliche Substanzform fällt in die deistische Vorstellung von Gott, so Pfleiderer und so, wie sich zeigen wird, Lipsius. Den Glauben an einen persönlichen Gott nennen sie Deismus, den Glauben an einen unpersönlichen Theismus, auch hier die Worte verdrehend.

Das andere Prädikat, welches Pfleiderer mit besonderer Vorliebe seiner Weltanschauung beilegt, ist organisch. Organisch nennt der Verfasser seine Ansicht, weil er noch festhält an dem veralteten, von den exakten Wissenschaften längst als unzureichend und in sich widersprechend abgewiesenen Begriffe einer nicht an die Stoffe gebundenen Lebenskraft, als Entelechie des Organismus. Bei Gelegenheit der Besprechung des teleologischen Beweises werden die bekannten Redensarten von einer immanenten Teleologie und einer unbewußten Vernunft wiederholt. Zweckmäßigkeit und Weisheit soll sich allerdings im Organismus kund geben, aber nicht die eines Künstlers, der nicht selbst der Organismus ist, sondern dieser selbst ist der Künstler, welchem Vernunft, Weisheit und zwecksetzende Thätigkeit natürlich als unbewußt zukommt. Und wie nun der einzelne Organismus „sich selbst macht durch die Vermittelung

*) Jaesche: Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen. 1826. I. 25.

**) Thilo: Kurze pragm. Gesch. d. Phil. 1880. I. 19.

der selbstgesetzten Teile, so ist die ganze Welt als einheitlich gegliedertes Ganze als unendlicher (!) Organismus anzusehn, in welchem dessen einheitlicher Grund nicht bloß als gesetzmäßig wirkende Kraft, sondern als organisierende, sich selbst zum Zweck setzende, somit zweckmäßig wirkende Seele sich bethätigt" (394 flg.). Höchst naiv ist hier, wie zum Beweis der Richtigkeit dieser Ansicht, worin fast jedes Wort einen Widerspruch in sich selbst und mit der wissenschaftlichen Erkenntnis des Organismus birgt, angeführt wird, daß in dieser Anschauung „die Urteile der Philosophen von verschiedenen Richtungen in seltener Einstimmigkeit sich begegnen" (393). Und wer sind diese verschiedenen Richtungen angehörigen Philosophen, welche der Verfasser als Vertreter seiner Meinung nennt? Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, Zeller, also solche, welche alle prinzipiell auf ganz demselben Standpunkt stehen und daher auch bei einiger Konsequenz zu ähnlichen unzulänglichen Meinungen getrieben werden. Daß diese Art von sogenannter organischer Weltanschauung von einer unbewußten Weltseele und Weltvernunft, abgesehn von den in ihr liegenden Widersprüchen, statt zum Theismus, wie der Verfasser meint, zum Atheismus hinführt, ja bereits Atheismus ist, braucht wohl nicht erst gezeigt zu werden. Davon wird später noch die Rede sein.

Nachdem eine derartige Konstruktion des Gottesbegriffes zum Behufe einer Verschmelzung von Spinozismus und Religion so oft in ihrer Unhaltbarkeit dargethan, sogar oft genug, wenn schon mit Unrecht als Heuchelei gebrandmarkt ist, nachdem Strauß dagegen die vielleicht geeignetsten Waffen beißender Satire angewandt hat,*) ist es höchst naiv, derartige Gedanken von neuem und zwar als etwas Besonderes, als Ergebnisse der neuern Forschungen sogar zur Stütze der Religion zu

---

*) Strauß: Christliche Glaubenslehre. 1840. I. S. 1 flg.

reproducieren. Sollte wirklich das Publikum, auf welches man dabei rechnet, so kurzsichtig sein und solche Begriffsfälschungen nicht durchschauen? Trotz alledem verdient Pfleiderer insofern ein gewisses Lob, als er doch einigermaßen die Konsequenzen des Spinozismus erkannt und ausgesprochen hat, jedenfalls sieht er hierin viel klarer, als viele andere moderne spekulative Theologen, welche ebenfalls im Spinozismus oder der sogenannten organischen Weltanschauung im obigen Sinne befangen sind, als Apologeten des Christentums auftreten und als solche angestaunt werden.

Wenden wir uns jetzt zu des Verfassers Ansichten über Erlösung oder Theodicee. Dem Spinozismus ist es eigen, zu den theoretischen Fehlern sofort die praktischen zu fügen, nämlich das absolut Eine auch ohne weiteres als das absolut Gute anzusehn und demnach die Entwickelung der Welt, welche ja die Entfaltung des Absoluten ist, als eine weise, vernünftige und gute zu betrachten. Diesen Verlauf der Welt als gut anerkennen und fatalistisch sich ihm fügen, das ist die einzige Tugend, welche der Spinozismus kennt. Freilich ist die Welt auch mit Unvollkommenheiten behaftet, sofern doch die endlichen Dinge und Personen nur die eine Seite des Absoluten sind, nicht das als Einheit gedachte Absolute selbst. Nur wenn wirklich alles Endliche unterschiedslos im Unendlichen aufginge, wäre das absolut Gute realisiert, nur mit der Welt selbst wären deren Mängel verschwunden. So lange aber das Absolute sich in Einzeldarstellungen, in dinglichen und geistigen Individuen manifestiert, so lange kann auch das Übel nicht gehoben werden. Unvollkommenheit ist eine wesentliche und notwendige Schranke aller Einzelexistenzen. Das verkennt auch Pfleiderer nicht. Die Übel sind von der Welt unzertrennlich (541), das Böse ist den Menschen wesentlich zugehörig als endlichen Wesen (549), die Wirklichkeit bleibt immer hinter der Idee zurück (718). Daß hierbei konsequenter

Weise von einer Erlösung von Übel und Sünde unmöglich die Rede sein kann, leuchtet ein; was wesentlich zum Begriff Mensch gehört, kann von ihm nicht abgesondert werden, ohne ihn selbst seiner Existenz nach aufzuheben. Ist es einmal ein unaufhebbares Gesetz, daß das Endliche seinem Begriffe nicht entspricht, so hat es auch gar keinen Sinn, für das endliche menschliche Handeln ein Vorbild aufzustellen, da es vermöge seiner Endlichkeit sich dem Vorbilde der Idee nicht einmal annähern kann, sondern so lange es ein endliches bleibt, ewig gleichweit davon entfernt ist. Überdies ist in der Entwickelung des Einen Absoluten ohnehin Alles, wie es sein muß; und auch die Inkongruenz des Endlichen mit seinen Begriffen oder Idealen muß notwendig da sein, um die Idee zu manifestieren; denn wäre eben dieser Widerspruch der Idee mit ihrem Dasein nicht vorhanden, so fehlte diese eigentliche Wurzel des Lebens des Absoluten. Der Verfasser ist hier freilich noch nicht weit genug in die von ihm acceptierten Gedanken eingedrungen, er spricht noch oft von dem Bösen als einem notwendigen „Durchgangspunkt", worin zu liegen scheint, daß das Vollkommene doch einmal herbeigeführt werden könnte. Er wird noch lernen müssen, daß nach spinozischen Prinzipien ein Unterschied zwischen Bösem und Gutem nur für einen sehr untergeordneten Standpunkt vorhanden ist, in Wahrheit aber nicht besteht; daß ferner das Quantum Vernunft oder Unvernunft, welches man einmal in der Welt als vorhanden voraussetzt, weder vermehrt noch vermindert, nur verschoben werden kann; daß also die Hoffnung auf ein Besserwerden oder gar auf vollkommene Erlösung von Sünde und Übel ganz illusorisch ist.*) Konsequent ist es nur,

*) „Der Begriff des pantheistischen **Werdens** taugt den Theologen nur scheinbar, indem er ihnen ein beständiges, gleichförmig fortgehendes Besserwerden vorspiegelt, denn Besserwerden ist eine Zusammensetzung aus Besser und Werden, d. h. aus einem ethischen und einem metaphysischen Begriffe. Aber der metaphysische Teil besteht für sich und



zu sagen, wie der Verfasser dem auch zustimmt: was wirklich ist, das ist vernünftig, nicht weil es auf das Vernünftige hin angelegt ist und zu ihm führt, sondern so wie es ist und weil es ist, ist es vernünftig und vollkommen, nämlich eine Manifestation der absoluten Vernunft. Das Vollkommene, Erlösung vom Übel wäre der Tod aller Einzelexistenzen. Pfleiderer würde das freilich nicht als seine Meinung anerkennen, er spricht ja viel von einem der Welt immanenten Sittengesetze, von dem Willen des Ganzen als bindender Macht und verbindender Einheit für den Einzelwillen (242). Wir haben aber schon kennen gelernt, was unter dem Willen Gottes zu verstehen ist, nämlich das absolute, notwendige Werden, vermöge dessen das Absolute nicht bleiben kann, was es ist, sondern zu Einzeldarstellungen seiner selbst, zu einer Welt auseinandergehen muß. Und da dieser Wille, der eigentlich nur ein blinder Trieb sich darzustellen bez. zu erhalten ist, wiederum nur in den Einzelexistenzen, sofern sie sich geltend machen, zur Erscheinung kommt, so kann, wie im Absoluten Wille und Recht identisch ist, auch für den Einzelnen nur das Recht des Stärkeren gelten. Es ist ganz genau das, was er an Strauß perhorresciert, „daß für das Menschenleben nur die Kraft der einzelnen Naturtriebe und das Faustrecht des stärkern Subjekts gilt“ (242) Kraft und Wille sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für das allgemeine absolute Werden. Wollte man aber auch das Wort Wille im eigentlichen Sinne verstehen, so bliebe noch immer die Hauptfrage zurück; ist denn der Wille des Absoluten auch ein guter? Weil in dem großen Weltorganismus doch alles genau zusammenhängt, meint der Verfasser, so ist der Schluß gestattet, daß auch die sittlichen Gesetze und

---

giebt keine Bürgschaft für den andern in ihn hineingepflanzten Teil. Läge das Besser schon im Werden: so brauchten die Theologen sich gar nicht zu bemühen; es würde dann ohne ihr Zuthun von selbst besser.“ Herbart, W. II. 329.



Zwecke, die in unserer vernünftigen Natur angelegt sind, in notwendigem Einklang stehen werden, mit dem allgemeinen Gesetz und Zweck der Welt überhaupt (401). Wie steht es aber mit den unsittlichen Zwecken unserer unvernünftigen Natur? Ist hier auch der Schluß gestattet, daß diese sich auf eine ursprüngliche Unvernunft des Absoluten zurückführen lassen?*) Und ist nicht vielleicht der Unvernunft und des Bösen mehr in der Welt als Vernunft und Gutes? Konsequenterweise kann nur gesagt werden: es giebt eben kein Böses; was wir böse nennen, ist in Wahrheit gut, denn alles ist nur eine Darstellung des Absoluten und daß dies immer nur Gutes produciert, versteht sich von selbst.

Der Spinozismus negiert den Begriff des Bösen und darum auch den der Erlösung. Nach ihm ist weder eine Entwickelung zum Bessern noch weniger zum Vollkommenen, ja überhaupt keine Entwickelung möglich. Freilich ist gerade Entwickelung das Stichwort des Pantheismus, welches alle Probleme lösen soll; allein streng genommen schließt der substantielle Monismus jede Entwickelung aus. Einmal schon darum, weil ein in sich gleichartiges Absolute nicht zugleich den Grund zur Veränderung und Mannigfaltigkeit in sich enthalten kann. Zweitens wenn man auch per impossibile den widerspruchsvollen Begriff des absoluten Werdens im Absoluten zuläßt, so sollen nun im Absoluten allein sämmtliche Bedingungen der Veränderung von Anfang an liegen, denn von außen kann nichts kommen, da es außer dem Absoluten nichts giebt. Wozu aber alle Bedingungen vorhanden sind, das darf in

*) „Die Quelle der menschlichen Liebe und Güte in einer göttlichen Allliebe und Allgüte zu suchen, ist um nichts philosophischer, als wenn man die Quelle des menschlichen Hasses und der menschlichen Bosheit in einem „Allhaß“ beziehungsweise einer „Allbosheit“ Gottes suchen wollte.“ E. v. Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. 1877. S. 340.



seinem Hervortreten nicht zögern, sondern muß sofort actu vorhanden sein. Dies führt also nicht zu einer Entwickelung, sondern zu einer Erstarrung des Weltganzen. Drittens, wenn man gleichwohl eine zeitliche Entwickelung der Momente des Absoluten gestatten wollte, so könnte doch nur an den Tag treten, was von Anfang an im Absoluten präformiert lag, aber nichts Neues oder Besseres.

Entwickelung und zwar Entwickelung zum Bessern und endlich zum Vollkommenen ist nur möglich im System des Pluralismus, welches viele, selbständige, verschiedene Wesen als die letzten Elemente der Welt annimmt. Nur in einer derartigen Metaphysik kann von einer absichtlich veranstalteten sittlichen Erziehung des Einzelnen und des ganzen Menschengeschlechtes die Rede sein. Insofern kann man sich aneignen, was Pfleiderer in einer seiner frühern Schriften sagt: „in der Perspektive auf ein harmonisches Endziel liegt die beste, ja die einzige wahre Theodicee".*) Aber einen solchen Gedanken hinsichtlich der einzelnen Individuen kann er jetzt, wo ihm die Augen etwas weiter über die Tragweite der adoptierten Gedanken aufgegangen sind, nicht mehr in sein Denken aufnehmen. Doch davon später.

Gesetzt aber auch, der Weltlauf führte, wie Pfleiderer zu glauben geneigt ist, zum Bessern, ja endlich zum Vollkommenen, wem käme dies zu gute? Nur denjenigen Individuen, welche zufällig gerade im letzten Äon geboren werden. Alle vorhergegangenen Geschlechter gleichen denen, die mit ihren Leichen die Festungsgräben gefüllt hätten zum Darüberschreiten für die Nachkommenden. Denn eine individuelle Unsterblichkeit wird vom Spinozismus völlig ausgeschlossen.

Hier scheint der Verfasser die Konsequenzen der sogenannten organischen Weltanschauung nur erst zu ahnen. Denn sonst

*) Wesen der Religion I. 556.

hätte er von seinem Standpunkte aus nicht sagen können, die Wissenschaft d. h. nach ihm die Hegelsche Philosophie könne weder für noch gegen die persönliche Unsterblichkeit etwas beweisen. Ebensowenig hätte er wohl so schwache Gründe dagegen aufführen können, wie (720) geschieht, wo er fragt: sollen auch die Seelen der kleinen Kinder und der Tiere unsterblich sein? Wer so argumentiert, der kennt in dieser Beziehung noch gar nicht die treibende Kraft des monistischen Gedankens. Hat die sogenannte organische Anschauung recht, ist die Seele nur die Innerlichkeit, die lebendige, organisierende Idee, die Entelechie des Leibes, und der Leib die Äußerlichkeit der Seele, sind Leib und Seele nur verschiedene Seiten Eines Dritten, des Absoluten und im Grunde identisch, wie (243) auseinandergesetzt wird, dann kann von einer Trennung, wo die Seele bleibt, so wenig die Rede sein, als nach Auflösung des Kreises von dessen Mittelpunkt. Bei einigem Nachdenken wird dem Verfasser diese Konsequenz nicht entgehen können, vielleicht gelangt er dann auch zu der so nahe liegenden Einsicht, die ihm jetzt noch so fremd ist, daß er sich bereits gänzlich wie im Atheismus, so auch im Materialismus bewegt, von letzterm nur durch die Unklarheit der Gedanken und die Amphibolie der Ausdrücke geschieden.

Im Übrigen hält er die Frage nach persönlicher Unsterblichkeit, mit der alle wahre Religion steht und fällt, für irrelevant. Die Religion könne diese Frage unbekümmert der Metaphysik und Anthropologie überlassen. Der Glaube an individuelle Fortdauer sei überflüssig, da ja doch die wesentliche Zweckerfüllung des Menschen in seiner religiösen Gotteinheit schon im Diesseits wirklich da sein kann (729), ja der Glaube sei sogar schädlich, weil er die Menschen unzufrieden mit dem Diesseits mache.

So giebt Pfleiderer alle Fundamentalartikel der Religion auf: persönlichen Gott, Erlösung und individuelle Unsterblich-

keit und glaubt doch noch die Religion und zwar die einzig wahre zu behalten ja zu sichern! Eine Religion ohne Religion! Es paßt hier, was Taute vom absoluten Idealismus sagt: „Vorsehung, Versöhnung, Unsterblichkeit, welche im Christentum, wie in allen Religionen nicht bloß allgemeine, sondern individuelle Bedeutung haben, sind bei Hegel, wie im absoluten Idealismus überhaupt durch Verallgemeinerung vernichtet. Vorsehung beruht auf Absicht und Ratschluß; aber davon weiß der absolute Idealismus nichts. Versöhnung ist ein Akt der Gnade und Gerechtigkeit; im absoluten Idealismus ist sie der dialektische Mechanismus des Subjekt-Objektivierens, vermöge dessen der absolute Geist die Schuld ebensosehr setzt als aufhebt, zum Geschehen fortschreitet, aber auch das Geschehene gleich wieder ungeschehen macht. Hegels Unsterblichkeitslehre ist in folgenden eigenen Worten des Philosophen bestimmt angegeben: der Begriff selbst ist unsterblich, aber das in seiner Teilung aus ihm Heraustretende ist der Veränderung und dem Rückgange in seine allgemeine Natur unterworfen. Einen andern Unsterblichkeitsglauben läßt der absolute Idealismus nicht zu. Ohne individuelle Vorsehung, Versöhnung und Unsterblichkeit besteht weder das Christentum noch Religion überhaupt. Hegels spekulative Theologie ist wie die Schellingsche (und die des Monismus überhaupt) ein auf gleiche Weise unhistorisches, unwissenschaftliches und unchristliches Erzeugnis."*)

Lipsius.

Herbart vergleicht einmal den Frieden des Monismus und der Religion mit dem Frieden zwischen Wolf und Lamm, wenn letzteres aufgefressen ist. Bei Biedermann und Pfleiderer ist dieser Friede eingetreten, die Religion ist dem Monis-

*) Taute a. a. O. I. S. 456.

mus einverleibt, nämlich von ihm verschlungen; bei Pfleiderer sind allerdings gewisse Beschwerden der Verdauung noch spürbar. Bei Lipsius hingegen ist jener Friede in Folge des Verschlingungsprozesses noch nicht eingetreten. Monismus und Religion liegen hier noch im Kampf. Zwar ist auch hier alle Kraft auf Seiten des Monismus, ihm werden ohne weiteres alle Prämissen zugegeben, es sollten darum auch alle die unliebsamen Konsequenzen folgen, — allein diese Folgerungen zu ziehen, dazu hat Lipsius ein viel zu lebendiges Verständnis für die religiösen Interessen. Diese möchte er um jeden Preis vor jenem alles verschlingenden Ungeheuer, dem Monismus retten. Und diese Rettungsversuche, dieses Sich-wehren gegen Konsequenzen, deren Prämissen er zugiebt, eben ist es, was seiner Dogmatik eine Art wehmütiges Interesse giebt. Er ist in dem Stadium des Übergangs, des Hangens und Bangens verharrt, aus welchem konsequentere Geister zum vollen Atheismus übergegangen sind. Außerdem sucht Lipsius mit dem Monismus noch den Neukantianismus zu verschmelzen.

Er reflektiert zunächst auf das religiöse Bewußtsein als eine erfahrungsmäßig gegebene Thatsache.*) „Dieses setzt die objektive Existenz eines transcendentalen Grundes unseres Gottesbewußtseins ohne weiteres voraus" (39). Das ist zuvörderst noch zweideutig. Es kann heißen: das religiöse Bewußtsein besteht darin, daß es eine objektive Existenz Gottes annimmt, oder aus der Thatsache des religiösen Bewußtseins läßt sich auf das objektive Dasein eines Urhebers derselben schließen. Die erstere Meinung ist eine bloße Tautologie, ist nur eine Umschreibung dessen, was man unter Glauben oder religiösem Bewußtsein versteht. Der zweite Satz aber versucht eine Art Beweis für das Dasein Gottes zu geben;

---

*) Lipsius: Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Braunschweig 1876.

allerdings einen sehr weitverbreiteten aber nichts destoweniger sehr fehlerhaften. Indessen aus dieser Zweideutigkeit tritt Lipsius nie recht heraus. Das hat seinen Grund in seiner monistischen Philosophie. Dieser ist jene Zweideutigkeit wesentlich, nämlich die Vorstellung von Gott selbst Gott zu nennen. Ihr ist ja die Idee Gottes Gott selbst, Gott hat nur Existenz sofern er gewußt wird. Wenn sie von Gott redet, so weiß der des monistischen Sprachgebrauchs unkundige Leser meist nicht, ist der objektiv existierende oder nur der subjektiv gedachte Gott gemeint. Lipsius ist nun bemüht, den Leser auf der Straße, die von der Idee Gottes zu Gott selbst führt, möglichst sacht zu führen. Zu dem Zwecke sucht er das religiöse Bewußtsein als ein Organ, als ein Auge, Gott zu schauen, aufzufassen, so daß die Idee Gottes in unserm Geiste als eine Wirkung Gottes selbst anzusehen ist; Gott wird bald geschaut bald erschlossen. „Das religiöse Bewußtsein ist verbunden mit einer innern Anschauung eines von unserm Ich noch unterschiedenen Anderen, auf welches sich das zuständliche Bewußtsein des Ich unmittelbar bezogen weiß.“ Dies wäre nun offenbar eine sehr grobe Erschleichung, wenn damit ein Anschauen einer objektiven Existenz gemeint wäre, aber so versteht er dies hier, wie es scheint, noch nicht, sondern es soll wohl nur die Thatsache ausgedrückt werden, daß wir einen objektiv existierenden Gott zu schauen oder voraussetzen zu müssen glauben. „Denn das Andere, welches das religiöse Bewußtsein schaut, ist nur als Moment unseres Selbstbewußtseins gegeben oder ist unmittelbar zugleich mit ihm gesetzt. Unmittelbar wissen wir im religiösen Bewußtsein nur um uns selbst, wie wir thatsächlich auf Gott bezogen sind und damit zugleich um Gott (d. h. die Gottesidee?), wie er thatsächlich auf uns bezogen ist“ (66). Hier liegt abermals die Zweideutigkeit im Worte Gott, daß nicht deutlich gesagt ist, ob die subjektive Idee Gottes oder Gott selbst gemeint wird. Diese Zweideutigkeit wird noch ver-

stärkt, indem sie anscheinend gehoben werden soll, wenn nämlich das religiöse Bewußtsein noch weiter eine „Anschauung Gottes“ genannt und hinzugefügt wird: „die Anschauung ist hier ganz in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Wie wir sonst Anschauungsbilder von äußern sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen entwerfen (!), so bildet (!) hier der religiöse Trieb ein Anschauungsbild von einem übersinnlichen Gegenstand nämlich von Gott“ (67). So sacht und unvermerkt soll der Leser über die Kluft von der bloßen Idee Gottes zu dessen objektiver Existenz geführt werden. Offenbar ist hier das Wort Anschauung nicht im gewöhnlichen Sinne genommen. Die Anschauung bildet oder entwirft doch nicht aus sich heraus ein Bild, sondern im Gegenteil sie gewinnt es auf Grund äußerer Einflüsse oder äußerer Objekte, sofern man eben auf die Anschauung im gewöhnlichen Sinne reflektiert. Dieses Gebundensein an das Gegebene ist gerade das Wesentliche der Anschauung. Will man aber von einer Anschauung reden, welche aus sich selbst heraus etwas bildet oder ein Bild entwirft, dann nimmt man Anschauung nicht im gewöhnlichen, sondern im geradezu entgegengesetzten Sinne, so daß darunter Denken, Phantasieren, Wünschen u. s. w., aber nicht Gebundensein an das Gegebene verstanden wird. Allein in dem gewöhnlichen Sinne möchte Lipsius allerdings gern das Wort Anschauung hier verstehen. Darum fährt er fort: „Die religiösen Anschauungsbilder bilden also (!) ein Übersinnliches auf sinnliche Weise ab“ (68). Dies Anschauungsbild entsteht dadurch, daß das Subjekt „von diesem Gegenstande (Gott) afficiert wird“ (69).

Hier wird endlich Anschauung im gewöhnlichen Sinne genommen. Hier ist er nach allmählicher Vorbereitung zu der Annahme Gottes gelangt, welcher als ein selbständiges Objekt dem menschlichen Subjekt so gegenübersteht, daß er letzteres afficieren kann. Daß dies eine handgreifliche Erschleichung ist,

herbeigeführt durch den Doppelsinn, in welchem die Worte Gott und Anschauung genommen werden, wird hinlänglich klar sein. Aber selbst zugegeben, es wäre so, das religiöse Bewußtsein wäre im Sinne von Jacobi ein höheres Anschauungsvermögen, welches das Übersinnliche schaute, so ist damit doch immer noch nicht erreicht, was Lipsius sicherstellen möchte, nämlich die objektive Existenz Gottes. Freilich meint er, „dem Gläubigen ist bei der Leugnung Gottes zu Mute, als wenn einer am hellen Mittag bestreiten wollte, daß die Sonne am Himmel stehe“ (77). Allerdings ist es die Meinung des naiven, naturwüchsigen Realismus, daß die Thatsache der Anschauung eine Anschauung der Thatsache sei, daß durch die thatsächliche Anschauung der Sonne auch die objektive Existenz der Sonne als wirklich und von uns unabhängig erkannt würde.*) Aber soviel weiß wohl heutzutage jeder, der genauer mit den erkenntnis-theoretischen Verhandlungen bekannt ist, daß dies nur eine subjektive Gewißheit ist, daß mit der thatsächlichen Anschauung der Sonne diese noch nicht als

*) Dieser Irrtum wird uns noch mehrfach begegnen und bestätigt die Bemerkung von Lazarus (Ideale Fragen 1880. S. 293): „Ganz allgemein kann man sagen, die allermeisten Irrtümer der Menschen beruhen auf der Verwechselung, daß eine thatsächliche Wahrnehmung für eine wahrgenommene Thatsache gehalten wird. Ich habe es wirklich gesehen, heißt ihnen soviel als: ich habe etwas Wirkliches gesehen. Davon zu schweigen, daß sie gar oft nicht wirklich sehen, also auch die scheinbare Meinung, sie hätten gesehen, auf Täuschung beruht.“

Dies paßt ganz genau auf die Argumentation, aus der (angeblich) allgemeinen und notwendigen Vorstellung von Gott auf dessen Dasein zu schließen.

So spricht auch Spinoza: si quis diceret, se claram et distinctam, hoc est veram ideam subtantiae habere et nihilominus dubitare, num talis substantia existat, idem hercule esset, si diceret, se veram habere ideam et nihilominus dubitare num falsa sit. Der Trugschluß liegt in der Zweideutigkeit von vera und falsa, welches einmal bedeutet logisch-wahr resp. falsch und sodann existierend resp. unwirklich.

objektiv existierend erwiesen ist, daß hierzu noch eine ganze Reihe von Gedanken hinzugenommen werden muß. Wenn also auch das religiöse Bewußtsein ein Organ im gewöhnlichen Sinne wäre und Gott schaute (bez. zu schauen glaubte), so könnte dies dennoch ein bloßes Erzeugnis einer subjektiven Anschauungsform sein, welche von innen heraus unbewußt aber mit dem Schein des Von-außen-Kommens ihre Gebilde entwirft. In Wahrheit ist man also immer wieder ganz in den subjektiven Gedankenkreis zurückgeworfen. Das Subjekt mag immerhin die Idee Gottes in sich finden, in dieser bloßen Thatsache hat es noch keine Bürgschaft, daß dieser Idee etwas in der objektiven Welt entspricht.

Diesen Übergang zu dem objektiven Dasein des Übersinnlichen sucht nun Lipsius noch auf einem andern Wege zu machen. „Soll das Gesetz der Dinge wirklich erkannt werden, so wird vorausgesetzt, daß zwischen der Gesetzmäßigkeit des äußeren Geschehens in der uns gegebenen Erscheinungswelt und der Gesetzmäßigkeit unseres Denkens eine wesentliche Übereinstimmung stattfinde, d. h. daß beide Eins sind in einer höheren Einheit, welche als das Ideale in allem erscheinenden Dasein, zugleich dem Idealen in uns wesensverwandt ist. Sie wird eben darum a potiori bezeichnet als der in den Gesetzen alles Denkens und Daseins objektivierte Gedanke oder die objektive Vernunft“ (188.)

Jeder, der einigermaßen mit der neuern Philosophie bekannt ist, weiß, daß wir hier auf sehr ausgetretenen Bahnen wandeln, daß es sich hier um den Irrtum, der für jeden Monismus notwendig ist, handelt, um die Identität des Seins und Denkens. Es ist nötig, darauf etwas näher einzugehen.

Die populäre Ansicht vom Erkennen sieht das Denkorgan in uns an als ausgestattet mit einer Anzahl von Vermögen; diese ordnen teils den von außen aufgenommenen Stoff, teils

erzeugen sie wohl auch aus sich heraus Ideen. Nun muß die Frage entstehen: entspricht diesen Ideen und Ordnungen auch die äußere Welt, oder erkennen wir die letztere wirklich als das was sie ist, durch die Vermögen, durch welche wir sie denken? Entspricht dem Denkgesetz in uns das Werdegesetz außer uns? Hierauf suchen die verschiedenen Systeme eine Antwort zu geben. Der Occasionalismus im Sinne von Des Cartes stellt als Hypothese auf: Gott bewirke es, daß meinem Denken jedesmal das Gedachte auch in der Außenwelt als real entspreche, wird mir z. B. ein Stück weißes Papier in der Form eines Vierecks vorgehalten, so bewirkt nicht dieses Objekt in mir die Vorstellung eines weißen Vierecks, sondern Gott selbst ruft in demselben Augenblicke in meinem Geiste jene entsprechende Vorstellung hervor, und da Gott nicht täuscht, so ist dann auch meine Vorstellung eine wahre Vorstellung, oder ich erkenne das Papier, wie es ist. Die Lehre von der prästabilierten Harmonie im Sinne von Leibniz faßt alle die unzählig oft wiederholten Akte Gottes in einen einzigen zusammen, sodaß Gott am Anfang ein für allemal gethan hat, was er dem Occasionalismus zufolge in jedem Augenblicke von neuem wiederholt, es wurde nämlich die Welt des Seins und die des Denkens so aufeinander angelegt, daß sie einander vollständig entsprechen, daß wenn z. B. in mir die Idee eines weißen Vierecks mit dem Schein der Objektivität entsteht, auch mir in demselben Augenblick von außen etwa ein Stück Papier gezeigt wird.

Diese überaus künstlichen Hypothesen werden nun sofort überflüssig, sobald eine wesentliche Identität des Seins und Denkens gelehrt wird; darum sucht schon Spinoza seinen Satz: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum durch den Hinweis zu begründen, daß Denken und Sein (Ausdehnung) nur die Attribute Einer Substanz seien und im Grunde nur die letztere von verschiedenen Seiten

zeigen. Dies ist der in jedem Monismus notwendige und im neuern Idealismus mit Vorliebe gepflegte Satz von der Identität des Seins und des Denkens. Wird nur Ein Wesen als höchstes Reale und als die Substanz alles Seins und Geschehens angenommen, so ist diese natürlich auch die Substanz alles Denkens, denn dieses ist ja ein Geschehen und gehört zu der wirklichen Welt. Das Absolute muß in gleicher Weise als real und ideal gefaßt werden: in ihm ist Denken Sein und umgekehrt. Das heißt aber nicht: es ist etwas, das zugleich auch denkt, dem das Denken wie ein Prädikat zukommt, sondern vielmehr: das, was ist, ist das Denken, und das, was denkt, ist real, seine Gedanken sind das Seiende. Der Prozeß des Seienden ist zugleich ein Denken, die Gesetze des Seins und Werdens sind zugleich die des Denkens; es ist ein und derselbe Prozeß in beiden nur verschieden angeschaut. Das Innere der Natur und des ewigen Geistes ist nicht mehr ein undurchdringliches Geheimnis, sondern ist eben so und ist das, wie und als was ein objektives d. h. monistisches Denken es denkt. „Das dingliche Sein, sagt daher Schleiermacher, hat immer schon von der Identität mit dem Geiste her das in sich, wodurch es erkennbar wird.“ Mit so wohlfeilen Mitteln kauft man sich von der alten berühmten Frage los, wie die Dinge erkennbar seien? Es versteht sich von selbst, daß sie es sind! Denn wegen jener Identität sind sie geistig, also — schließt man — auch für den Geist erkennbar.*) Nun ist erklärlich, wie Gottesidee und Gott mit einander als identisch angesehen werden können; beides sind nur verschiedene Seiten derselben Sache, welche bald als ideal (gedacht) bald als real (seiend) vorgestellt wird. Durchweg wird nun hierbei als sicher und gewiß vorausgesetzt (nicht bewiesen) die Einheit des Ab-

---

*) Thilo: Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie. S. 33 ff.

soluten oder der Monismus. Und auch Lipsius ist weit davon entfernt, dafür Gründe anzugeben, ihm ist die einheitliche Weltanschauung, worunter er eben den Monismus meint, ohne weiteres eine Forderung des religiösen Bewußtseins (185). Er beruft sich dafür auf ein Wort Zellers: der Menschengeist kann sich nicht eher zufrieden geben, als bis er in allen Kräften die Erscheinung Einer Urkraft, und in allen Wesen die Erzeugnisse Eines Urwesens erkannt hat (9), als bis er die bunte Vielheit besonderer Gesetze auf eine höchste Einheit zurückgeführt hat. Dieselbe ist die innerste, gleichsam beseelende Macht in den Dingen“ (188).

Aber indem Lipsius diese Annahme Einer Urkraft und Eines Urwesens macht, bleibt ihm doch die Erkenntnis zurück, daß eine solche Voraussetzung eigentlich wissenschaftlich nicht geboten, nicht einmal erlaubt sei. Die Erfahrung zeige nur Einzelnes, und es sei eine Überschreitung der Wissenschaft, die Welt als Ein Ganzes anzusehn; die exakte Wissenschaft komme niemals über den Bereich des endlichen Kausalzusammenhangs hinaus; sie kenne nicht den Begriff des Weltganzen (9). Wenn also nicht die Wissenschaft, was führt denn zu dem Monismus? Der falsche Respekt vor falscher Wissenschaft und ein falsch gedeutetes Bedürfnis nach einer einheitlichen Weltanschauung. Ahnt der Verfasser vielleicht etwas von dem Widerstreit, welcher zwischen dem Monismus und einer exakten Wissenschaft besteht? Diese Ahnung taucht bald noch einmal auf. Wo er nämlich nach der gewöhnlichen monistischen Weise das Absolute als Ideal- und Realgrund der bestehenden Welt betrachtet, bemerkt er, wenn das Absolute als absolute Kausalität angesehen werde, so werde hier Kausalität in einem andern Sinne gebraucht, als sonst, nämlich als schlechthin begründende Kausalität oder deutlicher als purus actus oder absolutes Werden (188). Nun sollte man fragen, darf man denn Naturbegriffe in einem andern Sinn gebrauchen, als es die Natur

der Sache fordert? Verlieren nicht Naturbegriffe und Naturgesetze sofort allen Sinn und alle Bedeutung, wenn sie zu weit gefaßt werden? Einen Naturbegriff anders gebrauchen, als es die betreffenden erfahrungsmäßig gegebenen Verhältnisse gestatten und fordern, heißt ihn falsch gebrauchen. Darum ist auch der Begriff einer absoluten Kausalität im Sinne eines ursachlosen Werdens oder eines Dinges, welches ohne Ursache aus sich selbst heraus spontan sich verändert, ein Begriff, den keine besonnene Wissenschaft anwenden darf. Darin hat Lipsius das Richtige geahnt. Warum wendet er dann aber den als falsch erkannten Begriff des absoluten Werdens gleichwohl an? „Dennoch, fährt er fort, können wir nicht umhin, im Interesse einer einheitlichen Weltanschauung die Kategorie der Kausalität über ihre natürliche Geltungssphäre auszudehnen" (188). Ja freilich wollte man auf Anwendung des absoluten Werdens verzichten, dann bliebe das vom Monismus aufgestellte Absolute, was es ist; diese ganze Voraussetzung hätte auch nicht den flüchtigsten Schein einer Welterklärung zu bieten. Das ist das Verhängnis, welches falsche Spekulationen mit sich führen, sie treiben von einem Fehler zum andern, um den einen zu beschönigen, muß ein zweiter und dritter u. s. w. gemacht werden, selbst wenn man das Fehlerhafte einzusehn beginnt.

So faßt er denn das Absolute als absolutes Werden oder absolute Kausalität der Welt auf. „Wir haben den Begriff des Absoluten nicht ohne den Begriff der Welt, beide Begriffe sind Korrelata." Freilich wird sogleich die übliche Versicherung hinzugefügt, Gott und Welt seien toto coelo verschieden, „wir haben den Begriff des Absoluten zugleich nur als konträren Gegensatz zum Begriff der Welt, beide Begriffe sind also schlechthin unterschieden" (190). Natürlich sind sie als Begriffe unterschieden, wie der allgemeine Begriff vom konkreten, wie Hund und Spitz, wie Herde und Schaf. Und zwar ist es allein

der konkrete Begriff, welchem etwas Seiendes entspricht, die Welt ist das Wirkliche, Gott nur das, was sich in ihr Wirklichkeit giebt. „Die Schöpfung ist ein ewig-allgegenwärtiges Schaffen der zeitlich-räumlichen Welt oder die ewig-allgegenwärtige Selbstbethätigung des unendlichen geistigen Grundes der Welt in allen zeitlichen Werden sowohl der materiellen Natur als des endlichen Geistes“ (290). Bis zum Überdruß wird bei dieser und andern Gelegenheiten eine Wendung wiederholt, welche zu den häufigsten im ganzen Buche gehört, nämlich Gott ist nicht als ein Einzelwesen selbständig oder neben der Welt zu denken. Nun erwartet man ein „Sondern“, aber dies muß man sich meist selbst hinzudenken, weil es doch gar zu häßlich klingen würde, mit dürren Worten zu sagen: Gott und Welt sind identisch, oder Gott ist das einzige Wesen, dessen Accidenzen eben die weltlichen Dinge und Vorgänge sind. Lipsius sagt lieber, Gott ist der Welt wesentlich immanent, sofern er zugleich mit seinem Sein ihr als Daseinsgrund innewohnt (225), also deren Substanz ist, und nicht weniger deren Kraft, denn jede Wirkung ist ganz göttlich und ganz kreaturlich (301), weil beides dasselbe ist, wie Spinoza auch sagte: dei sive naturae potentia. „Die Naturordnung ist gar nichts anderes als die Totalität des auf die Naturwelt hingerichteten, in sich geordneten göttlichen Wirkens, sie ist eben selbst die Offenbarung der Allmacht Gottes in der Naturwelt, die einzelnen Naturgesetze sind aber nur die besonderen Momente an diesem in seiner Totalität gesetzmäßig bestimmten göttlichen Wirken, also der Ausdruck einer ewigen in der Welt als Gesetz und Notwendigkeit waltenden göttlichen Vernunft“ (237).*)

*) Dieser Satz ist gegen die Möglichkeit der Wunder gerichtet; den Worten und dem Sinne nach könnte daraus gerade das Gegenteil gefolgert werden. Die christlichen Apologeten suchen bekanntlich gern mit Berufung darauf, daß die Naturgesetze nichts als göttlicher Wille sind, die Wunder zu verteidigen.



Doch bei alledem wird Lipsius seiner Expositionen nie recht froh; immer wieder bricht eine Ahnung der Verkehrtheit solcher Gedanken durch, immer von neuem versichert er, alle diese Begriffe seien nur inadäquat. Man sollte eher meinen, er müßte die Meinung hegen, diese Begriffe seien alle adäquat, hat er doch die Lehre von der Identität des Seins und Denkens adoptiert, muß er doch demnach die Dinge für nichts weiter als für Determinationen oder Selbstbeschränkungen des Geistes, also als durchsichtig für ihn ansehn. Indes, wie gesagt, diese Zuversicht kann er zu seinen monistischen Gedanken nicht gewinnen. Wenn sie aber nur sehr unvollkommen die Sache bezeichnen, wäre es dann nicht besser, dergleichen Expositionen ganz zu unterlassen und davon zu schweigen? Was zwingt ihm denn solche unmögliche Gedanken auf? Es ist wieder das Interesse seiner vermeintlichen einheitlichen Weltanschauung, der falsche Respekt vor monistischen Autoritäten. In Wahrheit ist es der Versuch, unvereinbare Dinge zu verschmelzen, nämlich die Erkenntnislehre des Neukantianismus etwa im Sinne von A. Lange und die des absoluten Idealismus. Nach der letzteren Theorie müßte er, wie gesagt, eine absolute, adäquate Erkenntnis der Dinge auch der göttlichen behaupten, nach der Theorie des Neukantianismus läßt sich aber nie entscheiden, ob eine Aussage über die Objekte außer uns eine adäquate oder inadäquate Erkenntnis enthält, und ob eine Meinung der Wahrheit näher kommt oder nicht; denn hiernach bleibt alle Erkenntnis gleich weit von der Wahrheit entfernt, es ist ein Annähern daran gar nicht möglich. Lipsius bewegt sich nun beständig in diesen einander ausschließenden Gedanken hin und her und sucht seine widersprechenden Begriffe durch Unklarheiten zu verdecken.

Am meisten tritt der innere Widerstreit der religiösen Interessen mit den Konsequenzen der sog. einheitlichen Weltanschauung in der Lehre von der Persönlichkeit Gottes zu

Tage. Mit voller Energie tritt Lipsius überall im Interesse der Religion für die Persönlichkeit Gottes ein, indem er erkennt, daß mit dem Glauben daran alle Religiosität steht und fällt. Aber ganz unvermerkt raubt ihm seine Philosophie dieses Kleinod, wenigstens zwingt sie ihm einen Begriff von Persönlichkeit auf, der gerade das Gegenteil von dem ist, was man sonst darunter versteht und der, auf Gott angewandt, alle religiöse Verehrung aufhebt.

Für ein verständiges Denken ist es schon aus dem oben Angeführten über die Identität Gottes mit der Welt hinreichend klar, daß natürlich mit der Existenz eines substantiell von der Welt verschiedenen Gottes auch dessen Persönlichkeit geleugnet und alle Religion aufgehoben ist. Aber versetzen wir uns einmal in die monistische Anschauung, suchen wir dabei zugleich die Existenz Gottes und zwar als einer Person festzuhalten, und hören wir nun die Beschreibung, welche Lipsius von derselben giebt. Vor allen kann er in Gott keinen Willen zulassen, weil damit eine Richtung auf das Zukünftige, also Nicht-wirkliche und so zeitliche Succession in Gott hinein komme. „Vollends die Annahme einer Auswahl unter verschiedenen Möglichkeiten läßt Gott als ein Wesen erscheinen, was mit sich selbst überlegt und beratschlagt, wie es wohl die Welt am zweckmäßigsten einrichte“ (253). Wäre es denn würdiger, wenn Gott die Welt nicht zweckmäßig einrichtete? Ist es denn unwürdig, weise zu sein und zu überlegen? Ist es denn unwürdig, daß Gott den Plan faßt, die Welt zu schaffen und zu erlösen? Dürfen wir nicht mehr bitten: unser täglich Brot gieb uns heute? weil darin zeitliche Beziehungen vorhanden sind? Das sind Fragen, die zunächst jedem Religiösen einfallen müssen noch ganz abgesehen von aller Philosophie. Doch sehen wir uns seine Bedenken gegen einen Willen in Gott näher an.

Aristoteles hatte Gott als einen bloß sich selbst denkenden Verstand bestimmt und alles Wollen von ihm ausgeschlossen. In der Hand der Stoiker und namentlich der Neuplatoniker war daraus bereits das geworden, was der moderne Idealismus als besondere Errungenschaft so oft vorgetragen hat; daß nämlich das Wirken als die notwendige Folge des Seins angesehn, und dieses Wirken eo ipso Denken oder Vernunft genannt wird; so daß alsdann Denken, Wollen, Thun in Gott ein und dasselbe ist. So, um von den Alten abzusehn, z. B. Des Cartes. Er faßt Alles, was in Gott vorgeht, in eine simplicissima actio zusammen, worin namentlich das Wollen nicht unterschieden ist vom Denken, und wodurch natürlich Gottes Denken und Wollen alle Ähnlichkeit mit dem, was bei Menschen so heißt, verliert, und womit der Begriff einer Person verloren geht. Namentlich aber hat Spinoza versucht, alles Wollen aus dem Absoluten zu eliminieren. Hier ist die Substanz nicht infolge eines Willens Ursache der Welt, sondern letztere folgt aus der erstern mit derselben Notwendigkeit, mit welcher aus dem Begriff des Dreiecks folgt, daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind.*) Auch Kant versucht es einmal, sich einen Verstand zu denken, welcher nur das wahrhaft Existierende schaut, aber nicht das nur Mögliche oder Zukünftige, also auch nicht erwägen, wählen kann, überhaupt mit keinem Willen verträglich ist.

Fragen wir, wenn es so wäre, wenn also alle Succession von Gott als der Ursache und Substanz der Welt ausgeschlossen wäre, was würde daraus zunächst für die Welt folgen? Es würde sich daraus ergeben, daß alle Dinge aus der Macht

*) Übrigens sucht Misses (Zeitschrift für exakte Philosophie VIII. 364) nachzuweisen, daß Spinoza dies aus der Kabbala geschöpft hat, welche ausdrücklich lehrt: „Wisse, daß dem Unendlichen einen Willen, ein Verlangen, eine Absicht und ein Sinnen zuzuschreiben, nicht gestattet ist.“

Gottes ausfließen wie aus dem Begriff Dreieck die Summe seiner Winkel = 2 R., daß alle Wirkungen Gottes ewig d. h. zeitlos und unveränderlich, alle zumal und zugleich ohne irgend einen zeitlichen Verlauf und ohne alle Veränderlichkeit vorhanden sein müßten. Die gegebene Veränderung und Succession in der Welt sind ganz unvereinbar mit den monistischen Voraussetzungen. Damit ist alle Entwickelung, alle Geschichte verneint; damit aber auch aller mögliche Widerstreit unter den Dingen. Einer Entwickelung ist dann überhaupt das Eine gar nicht fähig, aber wenn man es auch nicht streng als ein Eines, sondern als eine zur Entfaltung treibende Vielheit ansehen wollte, so würde doch jede zeitliche Entwickelung unmöglich sein. Denn alle Ursachen, die zur Entfaltung treiben, liegen lediglich in dem Absoluten und zwar von Ewigkeit her. Sind nun zu einem Ereignis alle Bedingungen beisammen, dann muß dieses auch ohne Zögern sofort eintreten. Dann schlägt aber, selbst eine einmalige in der Ewigkeit stattgefundene Entäußerung des Absoluten zugegeben, das sogenannte Leben Gottes und die darauf gegründete Welt in eine unbewegliche Erstarrung um. Rudelbach hat ganz Recht: „Es ist das Eigentümliche der pantheistischen Richtung, das Leben, das sie erklären will, zur Erstarrung zu bringen." *) Also der Versuch, Gott zur alleinigen Substanz der Welt zu machen und in demselben jede Succession zu leugnen, reicht viel weiter als man gewöhnlich meint, und wird schlagend durch die thatsächlich gegebene Succession, wenn auch nur subjektiv aufgefaßte Succession der Welt widerlegt.

Was gewinnt man denn nun aber mit der Leugnung des Wollens und damit der Succession in Gott für diesen selbst? Ist denn wirklich, wie Kant meinte, ein Verstand, der allein auf das Wirkliche gerichtet ist, ein höherer, als etwa

*) Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche von Rudelbach und Guericke. II. Bd. Heft 4. S. 708.



der unsrige? Allerdings wäre ein solcher Verstand frei von allem Irrtum; unwahres und unwirkliches sieht er gar nicht. Aber er wäre auch nur ein rein passiver Spiegel für die reale Welt. Er würde auf keine Weise im Stande sein, das Geschaute auch nur in Gedanken anders zu kombinieren, als es eben in Wirklichkeit sich darbietet, denn dazu müßte er das Nicht-Wirkliche, bloß Mögliche denken können. Von einem Vorauswissen des Künftigen, also noch Unwirklichen wäre natürlich keine Rede. Ja nicht einmal ein passiver Spiegel der Wirklichkeit wäre ein solcher Verstand, denn er würde die gegebene Succession der Ereignisse nicht so wie sie ist, anschauen können, sondern immer nur unter dem falschen Bilde sub specie aeternitatis. Sollte wirklich ein solcher Verstand ein höherer sein als der unsere?*)

---

*) Etwas vorsichtiger will in dieser Beziehung Stahl verfahren. Er sagt (Rechtsphilosophie II. 27) „der Begriff der unendlichen Wahl involviert keineswegs eine Anschauung dessen, was nicht erkiest, sondern im Gegenteil durch das Geschaffene ausgeschlossen wird; denn dieses, weil es nicht zum Sein gerufen wird, sowenig nach seiner Essenz, als nach seiner Existenz, hat eben deswegen auch keine Gestalt, die da angeschaut werden könnte. Es ist bloß der Abgrund der unendlichen Möglichkeit." Hierzu bemerkt Thilo (theologisierende Rechts- und Staatslehre, 1861. S. 172): „Ohne uns bei dem hier vorkommenden Reste alter Scholastik, die auch dem bloß Möglichen eine Existenz zuschreibt, aufzuhalten, bemerken wir bloß, daß der Begriff der Wahl offenbar mehrere Möglichkeiten, als vorgestellte voraussetzt, unter denen gewählt wird. Schaut nun aber Gott nur das, was er schafft und nicht auch das, was er nicht schafft, so wählt er nicht. Damit nun aber der Begriff der Wahl scheinbar gerettet werde, sagt Stahl: das nicht Geschaffene sei bloß der Abgrund der unendlichen Möglichkeit! Aber was heißt das anders als: Gott weiß zwar, daß er anderes schaffen könne, als er schafft, aber was dieses Andere sei, weiß er nicht? Wenn man aber beim Wählen nicht weiß, was das Ausgeschlossene ist, so ist es eine blinde Wahl, ein willkürliches Zugreifen, bei welchem es leicht geschehen kann, daß man das Bessere ausschließt. Stahls Absicht geht dahin, Gott nach Analogie eines Genies darzustellen, das mit sicherem Takte das Vollkommene und Schöne trifft, ohne daß ihm die Auswahl

Aber noch viel bedenklicher wird diese Ansicht, welche den Willen aus dem Gottesbegriff eliminiert, in sittlich=religiöser Beziehung. Wenn festgehalten wird, Gott sieht nur das Wirkliche, aber nicht das bloß Mögliche und Zukünftige, es kann keine Succession der Gedanken in ihm vorgehen, so hört Gott auf, ein Gegenstand der religiösen Verehrung zu sein, es fehlt ihm alles, was überhaupt etwas wertvoll machen kann.

Denn erstens ist eine Person ohne einen selbstbewußten Willen überhaupt nicht zu denken. Es versteht sich ja freilich von selber, daß nicht alle Merkmale der menschlichen Persönlichkeit ohne weiteres auf Gott übertragen werden dürfen, aber die konstitutiven Merkmale derselben, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, womit ein Wollen unmittelbar gesetzt ist, dürfen keiner Person fehlen, denn sie machen den Begriff einer solchen aus, oder man nennt etwas Person, was nicht im entferntesten mehr eine ist, wie man wohl auch einen falschen Thaler einen Thaler nennt. Aber selbst wenn man den Begriff Person so weit fassen und einen rein intuitiven Verstand so nennen wollte, so wäre dieses ein religiös völlig wertloser Begriff. Denn dieses Selbstbewußtsein Gottes wäre ein vollkommen müßiges, welches sozusagen nur das bloße Zusehn hätte. Von ihm könnte gar keine Kausalität ausgehn, und in der Welt würde durch dasselbe nicht das Mindeste bestimmt werden. Möchte dieser Gott selbstbewußt sein oder nicht, für uns ist er so gut als nicht vorhanden, von ihm haben wir nichts zu hoffen und nichts zu fürchten.

Auf dem Willen beruht alles Gute und Wertvolle. Es giebt nichts Gutes auch in Gott nicht, als einen guten (natürlich selbstbewußten) Willen. Das Wollen aber ist nicht ein

---

unter allen übrigen Möglichkeiten zum diskursiven Bewußtsein kommt. Aber seine Unkenntnis wahrer Psychologie und sein armseliger Begriff von der Freiheit des Geistes läßt ihn einen argen Fehlgriff thun, und ihn statt eines genialen Menschen etwas ganz Anderes ergreifen."



successionsloser, zeitloser Akt. Das Wollen geht stets auf ein zukünftiges Geschehen, nicht auf ein ewig gegenwärtiges. Wird also Gott ein Wollen zugeschrieben, so muß auch in sein Bewußtsein ein Vor und Nach hineinkommen. Damit ist zugleich Succession gesetzt. Denn wenn das Zukünftige geschehen ist, so kann es Gott nicht mehr wollen. Wird aber, um Succession und Veränderung in diesem Sinne in Gott zu negieren, ihm auch ein Wollen abgesprochen, so fällt damit namentlich der Begriff der Liebe Gottes; denn das Wohlwollen bezieht sich als Wollen zunächst auf ein zukünftiges Gut. Fällt aber auf Seiten Gottes die Liebe, fehlt bei der Schöpfung und Regierung der Welt jegliches sittliche Motiv und Ziel, dann schwindet auf unserer Seite Dank und Vertrauen, ja jedes religiöse Gefühl. Höchstens die Demut bleibt übrig; aber auch diese kann hier nicht das Bewußtsein der sittlichen Nichtigkeit vor Gott sein, sondern nur das Gefühl der physischen Ohnmacht, an den mit unabänderlicher Notwendigkeit aus dem Absoluten sich ergebenden Folgen etwas ändern zu können; also eine willenlose apathische Ergebung in die eiserne blinde Notwendigkeit des Weltlaufs. Beim Gottesbegriff vom Willen absehn, heißt ihm und jeder Religiosität das Herzblatt ausbrechen. Hört man auf Gott zu denken, als erwägend, wählend, beschließend und das Beste ausführend, so hört man eben auf, Gott zu denken und denkt einen Götzen.*)

Das alles sollte sich ganz von selbst verstehn, allein es wird nicht unnütz gewesen sein, es ausdrücklich hervorgehoben zu haben, wenn man sieht, mit welcher Naivetät gewisse Monisten meinen, einmal die Persönlichkeit Gottes festhalten zu können und dabei auf der andern Seite glauben, sich einen

*) Vgl. darüber Thilo: Kurze pragm. Gesch. der Gesch. der Ph. 1880. I. 373. Derselbe in Zeitschrift für exakte Philosophie III. 152 ff. V. 361 u. 394; VI. 395. VII. 96 und O. Flügel: Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. S. 84 u. 89.



besondern philosophischen Schein durch Regierung des Willens in Gott zu geben. Leichten Herzens, ohne die Tragweite der acceptierten Gedanken zu überblicken, leugnet Lipsius den Willen in Gott und zwar auf Grund der gewöhnlichen, sehr unzulänglichen Argumente. Zunächst isoliert er die einzelnen Eigenschaften Gottes und sucht sie in monistischer Weise so zu steigern, daß z. B. die Allmacht immer schon alles gethan haben muß, was sie vermag, und also für mögliches Thun oder Wollen kein Raum mehr bleibt. Sodann werden allerhand Reflexionen vorgebracht, welche sämmtlich auf eine petitio principii hinauslaufen, z. B. hätte Gott ein Wollen, dann legte er von außen her Zwecke in die Welt hinein, stände also der Welt deistisch als ein menschliches Einzelwesen gegenüber. Dann läge aber die Zweckmäßigkeit nicht *in* den Dingen selbst (253). Hier setzt der Verfasser offenbar voraus, daß es nur monistische Philosophen giebt, welche gefällig genug sind, ihm die Identität Gottes und der Welt und die immanente Teleologie zuzugeben, und die sich fürchten vor dem Worte: deistisch. Aber hier leuchtet wohl einem jeden einigermaßen Unbefangenen ein, wie überflüssig der Gottesbegriff im ganzen Systeme ist. Wenn argumentiert wird: Die Zwecke sind der Natur immanent, folglich bedarf es nicht, Gott einen Zweck oder Absicht, oder Wollen zuzuschreiben, so liegt doch die Frage nahe: wozu denn überhaupt noch die Annahme Gottes, wenn die Natur selbst unbewußt ganz dasselbe leistet, was man sonst dem allweisen und allmächtigen Wirken Gottes beilegte? Die Antwort lautet: Gott ist auch weiter gar nichts, als eben das unbewußte, absichtslose Wirken der Natur selbst, der bloße, blinde Naturprozeß, der aber wie jedes Geschehen Geist, Denken, Vernunft u. s. w. genannt wird. Dasselbe, nur etwas verblümt, bedeuten folgende Worte: „Will die Spekulation die Idee des Absoluten rein erhalten, so bleibt ihr nur übrig, die Vorstellung eines von außen her in die Welt gelegten Zweckes

aufzugeben und die derselben innewohnende Zweckmäßigkeit als die stetige Bethätigung des ihr als Grund und Zweck zugleich immanenten, gegenüber jeder besondern Erscheinung jener Zweckmäßigkeit in der Welt aber schlechthin übergreifenden Prinzipes zu fassen. Dann sind aber Weltzweck und der absolute Selbstzweck Gottes nur zwei Ausdrücke für denselben Wert, die Scheidung ergiebt sich für unsern Standpunkt endlicher Betrachtung“ (254).

Endlich polemisiert Lipsius gegen den Willen Gottes auch im Interesse — man hält es kaum für möglich — der reinen Sittlichkeit.

Die Frage, welche immerhin eine Entscheidungsfrage für die Ethik bleibt, ob Gott das Gute will, weil es gut ist, oder ob das Gute gut ist, weil es Gott will, erklärt Lipsius wie alle Monisten, weil sie den rechten Standpunkt für die Ethik verloren haben, für eine bloße Vexierfrage. Das Gute soll allerdings nichts Willkürliches sein, aber ebenso soll es verkehrt sein, zu sagen, Gott wolle das Gute, weil es gut ist, oder er bestimme sein Wollen und Handeln nach den Ideen des Guten. Bekanntlich ist es im Kreise der Monisten namentlich durch Spinoza Sitte geworden, diese Ansicht so zu interpretieren, als stelle sie sich das Gute als etwas Äußerliches vor, als eine Macht neben oder über Gott, die ihm Zwang auflege, infolge dessen er sich nach dem Guten richten müsse. Daß die sittlichen Ideen etwas rein Ideales, sogar Willenloses sind; daß wohl ein unsittlicher Charakter es als Zwang fühlen wird, wenn er sich in allen Stücken nach ihnen richten sollte, daß aber mit ihnen in genauer Übereinstimmung zu sein für einen sittlichen Willen mit der höchsten Freiheit und Seligkeit identisch ist, diese Erkenntnis kann man allerdings von einem Monisten nicht verlangen;*) allein auch abgesehen davon, be-

*) Zu sagen, es sei der Würde Gottes zuwider, das Gute um des Guten willen zu thun, ist nicht verständiger als die Meinung des Papstes

greift man zunächst gar nicht, warum gerade hier Lipsius so spröde thut. Sonst findet er doch keine Beeinträchtigung der Absolutheit Gottes in dem Gedanken, daß er gebunden sei an die logischen, mathematischen und physischen Gesetze; er erklärt die gewöhnliche Meinung in dieser Beziehung sogar für eine unverständige Rede (237). Allein trotz alledem stimmt doch alles wieder zusammen, indem sich eben alles Wollen und Wissen Gottes in ein allgemeines unbewußtes Werden auflöst, wovon die logischen und ethischen Gesetze nur besondere Darstellungen bez. Anschauungen sind. Man kann darnach in gewisser Weise sagen, Gottes Wille sei an jene Gesetze gebunden, weil sie selbst nichts anderes als Gottes Wille sind oder vielmehr, weil hier gar nicht von einem bewußten Willen die Rede ist, sondern von dem absoluten Werden, welches von dem endlichen Verstande bald so bald anders apperzipiert und genannt werde. Wille Gottes ist nur ein menschlicher Ausdruck für den immer sich gleichbleibenden Abfluß des Seins. Gut bezeichnet ganz dasselbe. Das absolute Werden ist eben hiernach an und für sich gut, oder was wirklich ist, ist schlechthin wie es ist, vernünftig. Daß hierbei von einem sittlichen Willen nicht die Rede sein kann, giebt Lipsius zu, ihm hören alle Gedanken auf, sobald er versucht, den absoluten Willen mit konkretem Inhalt zu füllen (259). Gleichwohl legt er doch seinem Gott sittliche Prädikate bei. Was diese für einen Sinn haben, kann man sich schon denken; natürlich keinen wahrhaft sittlichen, höchstens einen metaphysischen. Liebe Gottes z. B. wird be-

---

Gregor des Großen, welcher es für unanständig hielt, die Sprachregeln zu beobachten, weil dadurch die himmlischen Aussprüche unter die Gesetze des Donatus gezwungen würden. Non barbarismi confusionem devito, situs motusque praepositionum casusque servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Ep. in exp. libri Job. Opp. I.

S. auch O. Flügel: Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. S. 85 ff.

finiert: es ist Selbstmitteilung Gottes zur Lebensgemeinschaft mit der Kreatur, welche als solche aber die väterliche Weisheit in der Selbstmitteilung sich selbst erhält als unerläßliche Bedingung der Heilszuteilung in sich schließt" (261). Wenn man aus diesen Worten überhaupt etwas herauslesen kann, so ist es jedenfalls das Gegenteil von Liebe; sich mitzuteilen, um sich selbst zu erhalten, oder der dunklen Notwendigkeit, sich dem allgemeinen Werden hinzugeben, nicht widerstehen können, ist nur ein anderer Name für purus actus, sittlich betrachtet ist es Egoismus.

Da nun Lipsius einen sittlichen Willen nicht denken kann, aber gleichwohl die Person Gottes festgehalten wissen will, was folgt daraus? Wird in Anbetracht einer Person dem Willen die Sittlichkeit abgesprochen, so hat man eine Person mit einem unsittlichen Willen. Natürlich will dies Lipsius hinsichtlich Gottes nicht, er spricht eben dem Absoluten jeglichen Willen überhaupt ab, dann aber hört streng genommen Gott auf überhaupt Person zu sein und sinkt zum blinden Naturprozeß herab, wie dies bei den konsequenteren Monisten, u. a. bei Biedermann und Pfleiderer der Fall ist. Daß dies die Konsequenz ist, ahnt Lipsius selbst, er spricht es offen aus, es bestehe zwischen der (monistisch gedachten) Absolutheit und Persönlichkeit ein Widerspruch (222). Nun wenn ein Widerspruch, dann ist entweder das eine Glied oder das andere festzuhalten, das andere dann aber rückhaltslos fallen zu lassen. Oder soll man nach der veralteten, aber nicht ausgestorbenen dialektischen Methode eine höhere Einheit bilden? und etwa sagen: „der Verstand sieht immer sogleich dort einen Widerspruch, wo die spekulative Vernunft die Gegensätze einer höhern organischen Einheit erkennt." *)

---

*) Huber: Die Philosophie der Kirchenväter 1859. (32.) Dieser sieht die — römische — Kirche als Repräsentantin solcher zusammenschauenden spekulativen Vernunft an, wogegen sich die Häresien als die Verstandesauffassungen erweisen (74).

Was hier der spekulativen Vernunft zugeschrieben wird, nämlich das — wenn mögliche doch — rein theoretische Geschäft der Zusammenschauung, das erwartet Lipsius von der Religion (222).

Ähnliche sich innerlich widerstreitende Gedanken hegt der Verfasser hinsichtlich der Unsterblichkeit. Diese sucht er und zwar als individuelle im allgemeinen meist festzuhalten, wiewohl auch er der Meinung ist, daß das religiöse Bewußtsein kein direktes Interesse an dem Unsterblichkeitsglauben habe, und daß die wissenschaftliche Unerweislichkeit dieses Glaubens und die Unzulässigkeit einer solchen positiven Behauptung ohne erbrachten Beweis immer weitere Kreise durchdringt (§. 966—974). Und anders kann es auch bei Lipsius nicht sein, denn er stellt einen vollkommen materialistischen Seelenbegriff auf, den er auch ganz auf das materialistische Argument der wechselseitigen Abhängigkeit von Leib und Seele stützt. „Die Annahme eines selbständigen Seelenwesens wird schon durch die Abhängigkeit der psychologischen Erscheinungen von physiologischen Bedingungen widerlegt. Vielmehr ist die Seele zurückzuführen auf ein über die Natur hinausweisendes als Potenz derselben innewohnendes Prinzip" (331). Nun ist es ja freilich nichts seltenes, daß sich Gläubige zuweilen den wunderlichsten Gedanken von der Seele hingeben, gleichwohl aber an einer persönlichen Fortdauer nicht zweifeln, sie schlagen eben alle Zweifel nieder durch die Berufung auf die Güte und Allmacht kurz den Willen Gottes. Aber dieser Weg ist Lipsius abgeschnitten, indem hier von Güte und Willen überhaupt nur per accommodationem geredet werden kann. —

Wir brechen hier ab. Wir glauben hinreichend ins Licht gesetzt zu haben, welche Religionsbegriffe der Monismus negativer Richtung in der Theologie vorträgt. Ist dies Amalgama Schleiermacherscher und Hegelscher Phrasen etwa die Zukunftstheologie, welche C. Schwarz im Schlußwort zur Geschichte der neuesten Theologie (1864) als die Versöhnung

des Dualismus, Supranaturalismus und Pantheismus preist? „Sie werde das innerste Wesen der Religion in den Tiefen des Gemüts, als in dem Lebensgrunde des Menschen, in dem letzten Einheitspunkte seines Geistes erfassen, aber mit diesem centralen Leben alle Entwickelungen der Erkenntnis wie des Wissens in freie und innerliche Verbindung setzen. Sie werde dies tiefe innerliche und notwendige Band von Religion und Sittlichkeit überall hervorheben und auf die notwendigen Folgen dieser Einheit hinweisen. Sie werde eine tiefere Synthese der göttlichen Abhängigkeit und der menschlichen Freiheit, eine wahrhafte Durchdringung und Wechselwirkung des göttlichen und des menschlichen Faktors in dem Heilsprozeß zu gewinnen suchen." Oder hat Leibniz richtig prophezeit? wenn er den Spinozismus für ebenso ungereimt als moralisch und religiös verderblich erklärt und gleichwohl geeignet, die große Menge zu verblenden und sogenannte Kraftgenies an sich zu ziehen: denn mit Allgemeinbegriffen lasse sich schwärmen, und ohne gründliche Kenntnisse Figur machen. Es könnte wohl sein, bemerkt er, daß dahinter eigentliche Unfrömmigkeit sich verschleiere, wie bei Fo, dem Chinesen, der, nachdem er unter mancherlei Bildern und Metaphern vierzig Jahre lang gelehrt, endlich seinen Schülern offen erklärte: Alles ist nichts und wir kehren zurück in das Nichts. Diesen Prozeß, der mit Gott anhob und mit Gottlosigkeit endigte, hat die deutsche Theologie bereits einmal in unserm Jahrhundert durchgemacht, sie ist aber, wie offenbar ist, noch nicht davon geheilt. Das Unheil besteht eben in der Verschmelzung der Religion mit dem Monismus, infolge dessen rein logische und metaphysische Vorgänge und Begriffe mit religiösen Namen geschmückt und für religiöse Begriffe ausgegeben werden; aber, so rufen wir mit Taute: „Wie nicht alle, die da Herr, Herr sagen, in das Himmelreich kommen werden — ebensowenig duldet der Name des Herrn auf jeden Gegenstand oder Begriff Anwendung. — Warum

hinket ihr auf beiden Seiten? Ist der Herr Gott, dann folget ihm nach! Ist Baal Gott, dann folget ihm nach! — Freilich unsere Zeit ist zu fein, um Gott unter der Gestalt eines goldenen Kalbes anzubeten; aber sie ist nicht fein genug, um zu bemerken, daß einen spekulativen Begriff mit dem Namen Gottes beehren, nichts anderes heißt, als einem Idol huldigen, vielweniger moralisch rein genug, um zwischen würdigen und unwürdigen Begriffen von Gott zu unterscheiden."*)

Darum ist es gut, wenn von Zeit zu Zeit einmal ein monistisches System mit Konsequenz ohne theologische Befangenheit und sonstige Rücksichten durchgeführt wird. Denn sehr viele vermögen dem Monismus eben um seiner landläufigen theologischen Verschleierung willen nicht bis auf den Grund zu sehen. Ein solches mit verhältnismäßig strenger Konsequenz durchgeführtes System des Monismus findet man, um bei der Gegenwart stehen zu bleiben, bei E. v. Hartmann. Derselbe erkennt sofort, daß von seinem eignen Standpunkt, welchen er konkreten Monismus oder auch Pantheismus nennt, die Anschauung Biedermanns, Pfleiderers und von Lipsius nur „nominell" verschieden ist,**) und scheint die Meinung zu hegen, daß jene, weil zufällig offizielle Vertreter der christlichen Theologie, die eigentlichen Konsequenzen des Monismus zu ziehen unvermögend seien, „denn nur noch teils durch gewaltsame Fiktionen, teils durch Inkonsequenzen gegen seine eignen Prinzipien vermag dieser spekulative Protestantismus den Schein einer innern Zusammengehörigkeit mit dem Christentum vorzuspiegeln." (a. a. O. XI.) Als dieses Prinzip erkennt Hartmann den substantiellen Monismus (a. a. O. 88) und

*) Taute: Religionsphilosophie. 1840. I. 87.

**) E. v. Hartmann: Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie. 1880. S. 85.

daraus ergiebt sich ihm die Unmöglichkeit, daß diese Theologie von Gott und Welt im Sinne des Christentums reden kann. Allerdings ist Gott nicht mit jedem einzelnen Dinge identisch, sowenig, als das einzelne Schaf die Herde ist, jedoch die Welt als Ganzes ist Gott (106). Wie die Herde nichts ist ohne die Schafe, so Gott nichts ohne die Welt. Denn es ist schlechterdings unmöglich, eine und dieselbe Sache zugleich als zwei real verschiedene Sachen (Gott und Welt) oder eine und dieselbe Thätigkeit ganz und ungeteilt als Thätigkeit zweier Subjekte (Gottes und des Menschen) anzusehen (105—107). Sondern es kann hier konsequent immer nur an Ein Absolutes, die Identität von Gott und Welt gedacht werden. Dieses Absolute nun gar als Persönlichkeit anschauen (107 u. 42) oder dessen Entfaltungen mit dem Dogma der Trinität identifizieren wollen (43), ist nur erklärlich aus Motiven, die ganz abseits dieser ganzen Anschauung liegen und nur aus alten Reminiscenzen verständlich sind. Natürlich können auch keine ethischen Eigenschaften auf das Absolute übertragen werden. Was insonderheit das Prädikat der Liebe betrifft, womit die theologischen Monisten gern das Absolute schmücken, so ist dies notwendig als eine anthropopathische Hineintragung zu charakterisieren, also in der That als eine subjektiv menschliche Betrachtungsweise, deren Wahrheit nicht etwa bloß problematisch, sondern deren Unwahrheit apodiktisch ist. Die Liebe Gottes ist eine anthropopathische Vorstellung von ganz gleicher Ordnung mit der Persönlichkeit Gottes; sie steht und fällt mit dieser und ist dem religiösen Bewußtsein auf pantheistischer Basis ebenso entbehrlich wie diese (41). Ein Standpunkt nun, der weder die Persönlichkeit noch die Liebe Gottes anerkennt, kann sich nur noch mißbräuchlich als Theismus bezeichnen, da er zu demselben im entschiedenen Gegensatz steht (37). Die wahre Religion im Sinne des spekulativen Protestantismus kann nur die Religion der Immanenz d. h. der konkrete Monis-

mus sein, in welchem Gottes Wesen dem Menschen immanent d. h. der Mensch wesenseins mit Gott ist (30).

Ebenso richtig als hinsichtlich des Gottesbegriffs beurteilt Hartmann den theologischen Monismus in Beziehung auf die Erlösung.

Zunächst leuchtet ihm ein, daß der Monismus in jeder Form konsequenter Weise unverträglich mit der Annahme der individuellen Unsterblichkeit ist. Da nun Biedermann, Pfleiderer und Lipsius diese Erkenntnis auch teils bereits erlangt haben, teils ihr sehr nahe stehen, da sie ferner alle drei den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit als etwas der Religion irrelevantes ansehen (96), so ist die von ihnen vertretene religiöse Ansicht allein auf das Diesseits gewiesen. Sie darf also den Einzelnen nicht auf die Zukunft und die dort zu findende Vollendung des hier angefangenen verweisen, denn selbst wenn es für das Individuum noch eine Zukunft nach dem Tode gäbe, so soll diese doch nach dieser Ansicht durchaus nichts Wesentliches sein, da hier schon die Erlösung so vollkommen geschehen muß, als sie überhaupt möglich ist. Man ist also vor die Entscheidung ob Pessimismus oder Optimismus gestellt und zwar in dem Sinne, ob die Welt und jedes Individuum derselben, so wie es ist oder höchstens wie es unter den irdischen Bedingungen wird, also sozusagen die Welt mit Haut und Haaren gut oder schlecht ist. Und hier kann nur Blindheit gegen die überall zu Tage tretenden Unvollkommenheiten — um es gelinde auszudrücken — einen Optimismus im obigen Sinne behaupten. Ist man nur auf das Irdische gewiesen, wird die himmlische Perspektive genommen, so ist das harte Wort Schopenhauers nicht zu hart, der Optimismus ist eine Verruchtheit. Vom ethischen, ja schon vom eudämonistischen Standpunkt angesehen, muß es einleuchten, daß dann dem bei weitem größten Teil der Individuen besser wäre, nie geboren zu sein. Darum nennt Hartmann diesen Optimismus

die größte Schwäche des spekulativen Protestantismus (48). Er erkennt aber zugleich an, daß wenn die Vernünftigkeit und Güte der Schöpfung gerechtfertigt werden soll, dies nur auf eine Weise möglich ist, für welche die individuelle Fortdauer der Geschöpfe bis zur Zeit der Vollendung d. h. die Unsterblichkeit eine unerläßliche Voraussetzung ist (95).

Wenn so alle wesentlichen Punkte eines religiösen Glaubens aufgehoben werden, was bleibt übrig? „Die spekulative Theologie des Monismus ist zwar in den Augen ihrer Urheber die eigentliche Ausschälung des religiösen Kerngehaltes aus der Schale des geschichtlichen Christentums, aber in den Augen der unbefangenen Kritik ist sie der Übergang zu einer prinzipiell neuen Stufe des religiösen Bewußtseins. Sie vertauscht die theistische Wesensfremdheit von Gott und Mensch mit der pantheistischen Wesenseinheit beider und dem entsprechend die christliche Lehre von der Erlösung des Menschen mit der Lehre von der pantheistischen Selbsterlösung. Kein Punkt der Kirchenlehre bleibt von der prinzipiellen Umwälzung verschont, jedes einzelne Dogma wird formell (soll vielleicht heißen: materiell) in sein Gegenteil verkehrt, um seinen religiösen Gehalt dem Standpunkt der göttlichen Immanenz gemäß zur Darstellung zu bringen, und wo ein Punkt von dieser grundstürzenden Einwirkung des entgegengesetzten Prinzips unberührt scheint, da hat man es lediglich mit einer Inkonsequenz des subjektiven Denkens zu thun, welche durch die Nachfolger über kurz oder lang berichtigt werden muß. Unwesentlich ist es bei diesem Umschwung, daß die Urheber der spekulativen Theologie ihr dem Christentum entgegengesetztes Prinzip nominell dem herrschenden Namen des Theismus unterstellen zu können und die Bezeichnung des Pantheismus ablehnen zu dürfen glauben, da die Freunde wie die Gegner darin übereinstimmen, den thatsächlichen Übergang zum Pantheismus vollzogen zu finden, und noch unwesentlicher ist es, daß erstere die geschicht-

liche Kontinuität mit dem Christentum festhalten zu können glauben, da diese Selbsttäuschung allzu durchsichtig ist" (85).

Während wir nun ohne weiteres Hartmann hinsichtlich der Kritik des modernen theologischen Monismus beistimmen, insbesondere auch, daß der letztere sich nur durch die theologische Nomenklatur von dem Standpunkt Hartmanns unterscheidet, ist doch nicht zu verkennen, daß sich Hartmann der Hauptsache nach in ganz derselben Täuschung befindet als dieser moderne Protestantismus. Nicht allein darin, daß er — was sich ja nach alledem von selbst versteht — den Monismus für die einzig wahre Philosophie ansieht, sondern daß er ganz nach Art der theologischen Monisten diese Weltanschauung für die wahre Religion hält, welche „die tiefsten ethischen und religiösen Bedürfnisse des Geistes und Herzens nicht bloß ebenso gut, sondern weit besser als der Theismus befriedigt" (XV). „So unbegründet die Furcht ist, daß das religiöse Bewußtsein durch Beseitigung der Persönlichkeit Gottes im Pantheismus geschädigt werden könne (42), ebenso wenig durch Leugnung der Erlösung und Unsterblichkeit, denn der Pantheismus, der durch das Immanenzprinzip das ewige Leben in Wahrheit als ein innerlich gegenwärtiges erschließt, befriedigt damit die gerechte Sehnsucht nach diesem ewigen Leben vollauf, so daß das religiöse Bewußtsein gar kein Motiv hat, dasselbe im Jenseits zu suchen, und beseitigt den Wunsch nach persönlicher Vervollkommnung im Jenseits durch die Gewißheit, daß das ewige Leben auch nach dem individuellen Tode sein gotterfülltes Leben in allem Lebendigen und in der providentiellen Entwickelung des Ganzen weiterlebt" (50).

Nun wollen wir mit niemand über seine subjektiven Geistes- und Herzensbedürfnisse und die Art der Befriedigung derselben rechten, aber das kann keinem Unbefangenen entgehn, daß sich hier Hartmann derselben Illusion und derselben Zweideutigkeit im Ausdruck hingiebt, als seine Gegner. Denn wenn er

seine Weltansicht die wahre Religion und einen Ersatz aller andern Religionen nennt, so geschieht dies wohl nur etwa in der Weise, wie die Auswanderer ihrer neuen Heimat jenseits des Oceans gern den Namen ihres alten Heimatsortes geben. Wer aber durch den Gleichklang der Namen verführt das Braunschweig und Hannover in Amerika für die gleichnamigen deutschen Städte halten wollte, wäre in keinem kleinern Irrtum, als wer bei der Religion Hartmanns an das denken wollte, was man sonst Religion nennt.

Eben deswegen scheint uns Hartmann weit unter das Niveau Schopenhauers gesunken zu sein. Dieser hütet sich sehr wohl, den Begriff der Welteinheit oder des monistischen Absoluten mit dem ehrwürdigen Namen Gottes zu bezeichnen und seinen Pessimismus als Befriedigung aller sittlichen und religiösen Bedürfnisse d. h. doch als Optimismus anzubieten. Der Monismus, konsequent verfolgt, muß wie bei Schopenhauer und sonst auch bei Hartmann, mit Atheismus und Pessimismus enden, nicht mit Befriedigung, sondern mit Dissonanz.

Der Monismus und die positive Theologie (Apologetik).

In der von Herbart und Jacobi so hochgeschätzten Kritik, welche Kants Kollege und Freund Kraus an dem Pantheismus der Herderschen Werke geübt hat, heißt es von dem Pantheismus überhaupt: „Aber wie bemächtigen wir uns vor allen Dingen dieser überschwenglichen Philosophie? Ist der Pantheismus doch der leibhaftige Proteus, welcher Wunder von Geheimnissen in seinem Innern verschließen soll, aber aus seinem spiegelnden und schwankenden Elemente nicht herauszuheben ist und auch, wenn er einmal sich im Schlummer überraschen läßt, sobald man ihn greifen und zur Sprache bringen will, durch unendliche Verwandlungen alle Forschung zu vereiteln und unsere Forschbegier zu äffen weiß, so daß unser Bemühen reine Spottarbeit wird."*) Als einen solchen Proteus hat sich uns schon bis jetzt der Monismus erwiesen, aber von seinen eigentlichen Verwandlungen werden wir nun erst Zeuge sein. Bei Homer nimmt Proteus zunächst drohende Gestalten an, die eines Löwen und eines Drachen, dann verwandelt er sich in einen schattigen Baum und erquickendes Wasser. In seinen für die Religion drohenden, ja verderblichen Gestalten

*) Kraus, Werke. Herausgegeben von v. Auerswald. 1819. V. 10.

hat sich uns der Monismus gezeigt, jetzt werden wir ihn in seinen der Religion günstigen und freundlichen Verhüllungen erblicken. Die Theologie positiver Richtung glaubt jenen Drachen nicht allein unschädlich gemacht, sondern ihn soweit gezähmt und abgerichtet zu haben, daß er sogar Hüter der Schätze christlicher Wahrheit sein soll. Denn es gilt noch immer, was Strauß vor 40 Jahren sagte: Heiteren Muthes ließ jetzt die theologische Jugend die Natter des Zweifels sich um Kopf und Busen spielen, des Besitzes der Zauberformel gewiß, sie zu bannen, und selbst in Kreisen eifernder Rechtgläubigkeit erblickte man Wendungen und Waffen, die aus den Rüstkammern und Übungsplätzen der Philosophen — nämlich der monistischen, denn andere kennt Strauß nicht — entlehnt waren.*) Diese Waffen und Wendungen stammen heutzutage meist von dem (sogenannten ältern) Schelling und von Baader. Mit dieser Art des Monismus ist jetzt, wie auch sonst, ein entschiedenes Liebäugeln unter den Theologen positiver Richtung vorhanden und erinnert an den Rat des Didymus, welcher die Philosophie mit der Hagar verglich und meinte, diese dürfe man wohl eine Zeit lang besuchen, aber man müsse von der ägyptischen Magd bald wieder zur Gebieterin, der Theologie zurückkehren.**) Wird doch auch in diesen Kreisen die Philosophie vielfach nicht einmal mehr als eine nützliche Denkübung, sondern nur noch als eine Art Spielerei, eine Art der Erholung von ernstern Berufsarbeiten, oder als ein reicher Schmuckkasten betrachtet, aus dem man allerhand Redewendungen entnimmt, um seinen Ansichten eine Art von wissenschaftlichem Schein zu geben. Denn „mathematische Evidenz giebt es nur in den niedern Regionen der natürlichen und geschichtlichen Thatsachen und den rein formalen, mathematischen und logischen Wissen-

*) Strauß. Glaubenslehre. I. 2.

**) s. bei Münscher: Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. 1804. III. S. 50.

schaften. Aber auf den höhern Gebieten z. B. der Philosophie läßt sich nicht von absoluter Gewißheit reden.“*) Findet man doch in der Behauptung Baaders, daß die zwingende Evidenz der mathematischen Wahrheiten ein Fluch des gefallenen Menschengeschlechtes sei, tiefe Weisheit. In der Philosophie soll vielmehr eine gewisse Licenz für Phantasie und Laune walten, um nicht zu sagen Klugheit, die nicht darnach fragt, wie richtig eine Ansicht oder Lehre, sondern wie bequem oder unbequem, wie passend oder unpassend zu gewissen Meinungen, wie alt oder neu sie ist, von wie vielen und von welchen sie vertreten, wie stark sie durch herrschende Vorurteile begünstigt wird.

Die moderne Apologetik behandelt und handhabt den Monismus wie, um mit Kaestner zu reden, einen gehorsamen Pudel, der auf Geheiß mit allerhand Kunststücken aufwartet. So überaus gering der philosophische Wert des Monismus auch in der negativen Theologie ist, es ist doch bei ihm ein gewisses wissenschaftliches Streben, ein gewisser Ernst der Methode und der Konsequenzen nicht zu verkennen; allein von dem, was manche Apologeten Spekulatives zur Verteidigung der christlichen Wahrheiten und zur Abwehr feindlicher Angriffe darauf vorbringen, läßt sich nicht einmal dies sagen. Wir wollen nun dies unser Urteil zunächst im allgemeinen und sodann durch Vorführen einzelner spekulativer Apologeten begründen.

Soll eine Wahrheit verteidigt werden, so kann dies geschehen entweder mit völlig objektiven, absolut giltigen Gründen, giltig für jedermann und für alle Zeiten, oder mit Argumenten, giltig nur unter gewissen Voraussetzungen, überzeugend bloß für gewisse Standpunkte, kurz, mit solchen, die der Gunst bedürfen. Die christlichen Apologeten sind natürlich von jeher

*) Kahnis: Die lutherische Dogmatik. 1874. I. 128.

der Meinung gewesen, die christliche Wahrheit mit allgemein stichhaltigen Gründen zu stützen. In Wirklichkeit freilich sind diese in alter wie in neuer Zeit meist dem Monismus entnommen und haben darum gar keinen Wert für den, welcher nicht in den Fesseln dieses Systems befangen ist. Die Argumente sind meist nur argumenta e concessis oder ad hominem. Ja zuweilen machen sie den Eindruck, als glaube der Apologet selbst nicht an deren beweisende Kraft, sondern suche nur nach Art der Rhetoren und Advokaten, deren Stande ja auch die alten Apologeten meist entstammten, die Sache für gewisse Standpunkte annehmbar zu machen. Gregor von Nyssa z. B. richtet seine spitzfindigen Argumente gar sehr nach der Forderung der jedesmaligen Situation und des Gegners und trägt kein Bedenken, mit seinen Behauptungen zu dem Zwecke auch zu wechseln.*) Indes im allgemeinen kann man den ersten Apologeten keineswegs eine unehrliche Art der Verteidigung nachsagen. Wenn sie aus dem Monismus heraus argumentieren, so geschieht dies eben, weil sie sowohl als ihre Gegner diese Philosophie für ausgemachte Wahrheit ansehen. Wo z. B. der Neuplatonismus dafür gilt, da wird auch folgende im Sinne Augustins gegebene Argumentation für die Menschwerdung des Sohnes Gottes für annehmbar gehalten werden müssen. Für jedes Ding giebt es als Vorbild eine Idee, diese muß alles haben, was dem betreffenden Dinge wesentlich ist, aber frei sein von dem, was nicht zu dessen Wesen gehört. Nun ist es dem Menschen nicht wesentlich, Vater zu sein, aber ein Sohn (Kind) muß jeder sein. Folglich ist der Idealmensch wohl Sohn aber nicht Vater. Weiter ist es für den Menschen nicht wesentlich, (immer) im Leibe zu sein, wohl aber ist es ein allgemeines Merkmal

---

*) Rupp: Gregors v. Nyssa Leben und Meinungen. 1834. S. 136.

der Menschen, eine zeitlang im Leibe zu sein oder geboren werden und sterben. Folglich mußte der Idealmensch Fleisch werden und sterben. Oder wer an die Fabel vom Vogel Phönix glaubt, ferner bei Psalm 92, 13 nur die LXX kennt und endlich unter dem hier für Palme gebrauchten Worte φοῖνιξ den Vogel Phönix versteht, der wird gegen folgende Argumentation Tertullians nichts einzuwenden haben: Wir sind besser denn viele Sperlinge. Das würde nichts Großes sein, wenn wir nicht auch besser sind, denn ein Phönix; und der Mensch sollte für immer vergehn, während arabische Vögel ihrer Auferstehung sicher sind!*) Wer wie Athenagoras u. a. an die Wirksamkeit der heidnischen Götterbilder glaubt, und daß die Dämonen das Opferblut trinken, der ist leicht vor heidnischen Altären gewarnt.**) Unter den damals statthabenden Verhältnissen und bei den verbreiteten Vorurteilen kann man gegen diese Art der Argumentation, von welcher sich noch sehr viele, noch abenteuerlichere Beispiele beibringen ließen, nichts einwenden.

Ähnliche günstige Bedingungen für die Beweisführungen zu Gunsten der christlichen Wahrheiten bestehen da, wo schon ohnehin der Glaube daran oder die Neigung zu glauben vorhanden ist. Hier hat das Argument seinen Wert nicht für sich als solches, sondern erhält denselben erst durch das, was es beweisen soll. Nicht weil sie durch Argumente bewiesen, glaubt man die betreffende Lehre, sondern weil man daran glaubt, läßt man sich gern auch ein schwächliches Argument gefallen, zumal wenn ihm der Schein von Bündigkeit gegeben wird. Man glaubt an die Beweise. So verhält es sich mit den sogenannten Kanzelargumenten. Warum soll z. B. ein Prediger zur Bekräftigung des Evangeliums nicht hinweisen auf dessen

*) Tertull. De resur. carnis. 13.
**) Athenagoras. Apologie. 20.

langen Bestand, große Ausbreitung u. s. w.? wiewohl diese Argumente an sich nichts beweisen. Oder warum soll er für die Auferstehung nicht als Analogie die jährliche Erneuerung der Natur anführen? obgleich diese streng genommen nicht die individuelle Fortdauer, sondern nur die der Gattung abbildet. Allein vorgetragen an einem Orte, wo sich Jedermann erbauen will, niemand widersprechen kann noch mag, noch zum Disputieren aufgelegt ist, überhaupt nicht nach Beweisen fragt, sind derartige Argumente ganz am Platz. Man läßt sie weniger als Gründe, als vielmehr als einen Schmuck der Rede gelten und räumt ihnen gern eine gewisse Plausibilität ein.

Unter ähnlich günstigen Umständen ist ein großer Teil der heutigen apologetischen Litteratur entstanden. Vielfach liegen Vorträge vor einem gemischten Publikum, welches der Annahme der christlichen Wahrheit mehr oder weniger günstig ist, zu Grunde. Ein solches Publikum nimmt in einer Zeit, wo dem Evangelium so viel widersprochen wird, mit Dank jedes Argument hin für das, was ihm teuer ist, oder was es doch für heilsam im allgemeinen hält, weniger mit der Bündigkeit der Argumente, als mit der zu beweisenden Sache beschäftigt. Dann aber pflegt die große Selbsttäuschung einzutreten, wenn man dergleichen Kanzelargumente für stichhaltige, wissenschaftliche Rechtfertigungen der betreffenden Sache hält. Sind die Vorträge gedruckt, dann zeigt es sich, das Ohr ist gläubig, aber das Auge ist skeptisch; dann zeigt sich die große Schwäche der Argumentation, welche ja ursprünglich weniger wissenschaftlichen als vielmehr paränetischen Zwecken gedient hatte. Man legt indes vielleicht einen viel zu hohen und darum falschen Maßstab an, dergleichen Vorträge für wissenschaftliche Leistungen anzusehen. Allein sie geben sich doch dafür aus, werden von den meisten dafür genommen, und das, was sonst in dieser Beziehung in mehr wissenschaftlicher Form geboten wird, ist nicht besser. Natürlich meinen

wir nicht, daß nicht auch Vorträge wissenschaftlichen Wert haben könnten, aber bei Vorträgen vor einem gemischten Publikum liegt jedenfalls die Gefahr sehr nahe, mehr zu überreden als zu überzeugen, strenge Gründe sind bekanntlich oft wenig interessant und darum nicht jedermanns Sache. Vor dieser Selbsttäuschung warnt schon Thomas Aquino, wenn er sagt: sunt ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae ad fidelium quidem exercitium et solatium. Aber wo solche rationes nicht im Kreise der Gläubigen bleiben, wenn man sich das Ansehn giebt, mit jenen wohlfeilen Argumenten wissenschaftlich etwas beweisen zu können, da setzt man die Wahrheit leicht dem Zweifel ja dem Gespött aus, quia — wie Thomas fortfährt — quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent, nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

Die spekulativen Argumente der heutigen Apologetik sind nun zum großen Teil gegen die Naturwissenschaften, und was damit zusammenhängt, gerichtet. Allein gerade hier offenbart sich ihre Schwäche und Unkenntnis der Sache. Für den Unkundigen haben die Argumente leicht etwas Bestechendes, aber dem Kundigen erscheinen sie als eine sehr starke Kompromittierung der Theologie; eben weil man die Sache selbst nicht versteht, giebt man sich den Schein, weit darüber zu stehen und selbst viel tiefer zu blicken.

Dieses Nicht-verstehen der Sache, das Hängen am Äußerlichen zeigt sich sogleich in dem Anrufen von Autoritäten für oder wider die zu verteidigende Wahrheit. In der alten Kirche spielten in dieser Beziehung die Asceten eine große Rolle; die Autorität eines recht enthaltsamen, aber sonst völlig unwissenden Einsiedlers oder Mönches war oft so groß, daß sein Wort auch in den spitzfindigsten Dingen, von denen er nichts verstand, weit mehr galt, als das Urteil der Unter-

richteten.*) Was in der alten Kirche die Asceten, das soll heutzutage die Autorität der sogenannten großen Männer oder berühmter Gelehrten leisten. Da werden Newton, Keppler, Leibniz, Napoleon, Goethe, Humboldt, Liebig u. s. w. oft wild durch einander ins Feld geführt, häufig für Dinge, worüber ihr Urteil nicht mehr ins Gewicht fällt, als das anderer Sterblicher, und worüber sie selbst oft ihr Urteil nur sehr bescheiden abgegeben haben. Nun ist es gewiß immer etwas den eigenen Glauben Stärkendes, sich darin einig zu wissen mit Männern, die zu den Koryphäen der Wissenschaften gehören. Allein auch die höchste Autorität ist kein Argument, dient immer nur zu überreden, nicht zu überzeugen. Es mögen einige Beispiele hervorgehoben werden. Luthard argumentiert so: „einer der größten Mathematiker, der Philosoph Des Cartes hat gesagt, die Existenz Gottes ist gewisser, als der unumstößlichste geometrische Beweis."**) Nun wenn von geometrischen Beweisen die Rede ist, dann hat natürlich ein Mathematiker, zumal einer der größten, ein Recht, gehört zu werden; und wenn von Beweisen für das Dasein Gottes, dann fällt die Stimme eines Philosophen wie Des Cartes ins Gewicht. Darum die Einleitung zu Des Cartes. Also können wir, die wir — so ist wohl zu supplieren — nicht Mathematiker und nicht Philosophen sind, jenen Ausspruch unbedenklich und ungeprüft annehmen. Wenn man nun aber weiß, daß an jenem Satze weder die Mathematik noch eine gesunde Philosophie Anteil hat, sondern daß er auf sehr leicht

*) Übrigens trifft dieser Vorwurf die alte Kirche nicht allein. Die ganze Zeit dachte nicht anders. Die Neuplatoniker legten gleichfalls den Träumen eines Asceten weit mehr Wert bei, als einer sachlichen Untersuchung, meinte man doch, der Ascet erfreue sich besonderer göttlicher Offenbarungen. s. Münscher: Handbuch der christlichen Dogmengeschichte III. 172 ff.

**) Luthard: Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums. 1870. II. 14.



zu widerlegenden Erschleichungen beruht — wozu dann die feierliche Anrufung der Autorität? Frank beruft sich dafür, daß die Atome eigentlich nichts sind, auf den Physiologen Fick. Dieser versucht nämlich, von den Atomen als räumlich ausgedehnter Masse ganz abzusehn, und sieht sie, wie dies von Physikern sehr häufig geschieht, nur an als centra, von welchen Kräfte der Anziehung und Abstoßung ausgehen. Frank nimmt dies aber sehr grob, hält sich ans Wort und will etwa damit sagen: seht, die Naturforscher selbst meinen, die Materie sei nichts, also ergänzen wir: Gott ist alles.*)

Ebrard führt für die Meinung, daß die Seele durch den ganzen Leib vorbereitet sei, Jean Paul als Autorität an.**)

In einem populären apologetischen Schriftchen heißt es: „Ist es nicht eigentümlich, daß in einer Zeit, wo die neuesten philosophischen Systeme Schopenhauers und Hartmanns darin übereinstimmen, daß die Welt in ihrem tiefsten Wesen nur Wille sei, man sich sträubt, dem (göttlichen) Willen eine Macht über das Sein zuzugestehen, wie sie im Wunder sich darstellt!“ ***) Man sollte meinen, der Wille im System Schopenhauers und Hartmanns wäre von der Art, daß man sich hüten müßte, diesen blinden Naturprozeß ohne Sinn und ohne Güte in die Nähe des christlichen Gottesbegriffs zu bringen. Schopenhauer warnt mit Recht nachdrücklich genug davor. Aber es genügt das Wort; es ist vom Willen die Rede, und diese rührt von einem her, der für eine Autorität bei denen gilt, die man überzeugen möchte, also läßt man sich vom Gleichklang der Worte leiten und acceptiert dergleichen als ein willkommenes Zugeständnis der Gegner. Dieses Haschen nach Autoritäten für Dinge, welche verteidigt werden sollen, für

*) Frank: System der christlichen Gewißheit. II. 1873. S. 310.

**) Ebrard: Apologetik I. 1874. S. 124.

***) Godet: Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Die Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Bd. III. Heft 2. 1878. S. 26.

deren Rechtfertigung aber die eigene Kraft zu schwach ist, ist es auch, warum man immer wieder auf den bekannten Vortrag Du Bois-Reymonds über die Grenzen des Naturerkennens hinweist. Fast jede theologische Zeitschrift hat ihre Freude und Genugthuung darüber als über ein bedeutsames Zugeständnis ausgesprochen. Wie oft kommt nicht allein Zöckler auf jenes ignoramus und ignorabimus zurück!*) Hätte man nun zu sich selbst einiges Zutrauen gehabt und wagte es auf die Sache einzugehen, so würde sich gezeigt haben, daß hier die Grenzen gar nicht richtig gezogen sind. Du Bois-Reymond sieht Grenzen, wo sie nicht sind z. B. im Betreff der geistigen Zustände, und wo die Grenzen sind, z. B. bei der Entstehung der Organismen, da sieht er sie nicht.**) Aber möchte er immerhin Recht haben, die Wahrheit wird durch Autorität nicht gestützt und der Irrtum nicht widerlegt. „Es möge gestattet sein, vor einem Fehler zu warnen, der namentlich auf konservativer Seite häufig begangen wird, daß man eine übermäßige Freude empfindet, wenn einmal ein hervorragender Mann aus dem andern Lager gegenüber einer falschen Richtung ein besonnenes und wahres Zeugnis ablegt. Mit welchem Behagen und triumphirender Freude ist man z. B. hergefallen, als vor einigen Jahren Du Bois-Reymond der rand- und bandlosen Naturphilosophie sein berühmtes Ignorabimus zurief oder Virchow sein Restringamur. Man sollte sich hüten, allzugroßen Wert darauf zu legen, zumal wenn ein solches Zeugnis wie hier, sein Gewicht weniger der Bedeutsamkeit der vorgebrachten Gründe, als dem Glanze des Namens dieser Männer, dem Glanze des Vortrags und der Feierlichkeit der Gelegenheit verdankt. Eine solche Berufung ist immer ein Zeichen der Schwäche. Man macht die Wahr-

*) Zöckler: Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. 1879. II. 400.

**) Vgl. Zeitschrift für exakte Philosophie. X. 413 ff.

heit zur Parteisache. Unsere Stärke besteht nicht darin, daß wir einige gefeierte Namen auf unserer Seite haben, sondern die Wahrheit und die Mittel in Händen, sie zu beweisen." *) Nicht nur ein Zeichen der Schwäche, des Laienhaften ist solches Berufen auf Autoritäten, sondern es ist etwas höchst Schädliches, indem es den Trieb zu eigener Forschung und selbständiger Prüfung abstumpft.

Mit diesem äußerlichen Kleben an Namen und Worten, dieser Hast, jedes scheinbare Zugeständnis der Naturwissenschaften für sich auszunutzen, dieser schlecht verhehlten Schadenfreude, wenn diese etwas nicht zu erklären vermögen, als wäre das ein Beweis für das Christentum, hängt die andere große Schwäche der Apologeten zusammen, nämlich dem Gegner à tout prix zu widersprechen. Mag er sonst sagen, was er will, mag es begründet sein, oder nicht, mag es aus seinen Prinzipien folgen oder nicht — gleichviel: es muß also (!) in den Augen der Apologeten das Gegenteil davon richtig oder doch für apologetische Zwecke dienlich sein. Was die Materialisten annehmen, das ist alles ohne Ausnahme und unbesehens falsch und unchristlich. Was sie bejahen, muß der Apologet verneinen. Man glaubt eben den Materialisten aufs Wort, daß ihre Konsequenzen wirklich aus den allgemeinen naturwissenschaftlichen Prinzipien folgen, weil man sich darin durchaus kein Urteil selbst zutraut. Dadurch wird der Apologetik viel zu viel aufgebürdet, indem man ihr einmal zumutet, gar vieles als unchristlich abzuweisen, was in Wahrheit für die Religion völlig irrelevant ist, und auf der andern Seite Dinge zu verteidigen, welche durchaus unwesentlich sind.

So haben z. B. die Materialisten sehr stark den Empirismus betont, folglich meinen die Apologeten, denselben überhaupt verwerfen, ein Schimpfwort daraus machen und

---

*) Wigand: Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit. 1878. S. 108.



die sogenannte deduktive Methode als allein richtig und christlich anpreisen zu müssen. Wigand bemerkt sehr richtig dazu: „Man begegnet häufig unter den Gläubigen einer Abneigung gegen die Naturwissenschaft gerade um ihres empirischen und mechanischen Charakters willen, während man sich eine „philosophische Naturwissenschaft“ noch einigermaßen gefallen läßt. Wohin eine solche führt, davon hat man am Darwinismus das lehrreichste Beispiel. Wenn man aber geringschätzig von dem „rohen Empirismus“ der modernen Naturwissenschaft spricht, so sollte man bedenken, daß der Empirismus gerade diejenige Maxime ist, welche der Forschung jene heilsame Schranke vor Phantasie und Willkür der eigenen Gedanken vorzeichnet und welche, indem sie uns auf die von Gott gesetzten Thatsachen hinweist, gerade ihre Verwandtschaft mit dem Offenbarungsglauben kundgiebt. Das Vorurteil aber gegen die mechanische Naturforschung beruht lediglich auf einer mißverstandenen Verwechselung mit der mechanistischen (gemeint ist die nicht-teleologische, materialistische) Weltansicht. Versteht man unter mechanischer Naturforschung die Erforschung des Kausalzusammenhangs der materiellen Erscheinungen, so ist dieses ja gerade die vornehmste und höchst berechtigte Aufgabe der Naturwissenschaft.“ *) Hier ist ein zweiter Punkt berührt, in welchem die Apologeten meinen widersprechen zu müssen, nämlich die kausale Methode oder der für alle materielle und immaterielle Gebiete geltende Grundsatz: kein Geschehen ohne Ursache; dagegen herrscht vielfach eine Vorliebe für das absolute Werden, ein Sich-Sträuben gegen die Anerkennung fester, unveränderlicher Naturgesetze. Viel lieber redet man von einer Elasticität derselben und meint damit namentlich Raum für die Annahme der Wunder geschafft zu haben.**)

*) Wigand a. a. O. 109.

**) Daß der Begriff eines elastischen Naturgesetzes an sich ein Widerspruch und weit davon entfernt ist, die Wunder als möglich er=

So meint Dorner: das Innere der Kräfte beherrscht nicht eine mechanische Notwendigkeit, sondern die oberste Macht, und diese kann so eine Modifikabilität der Substanzen wenigstens der niedern Substanzen eintreten lassen.... Die Natur ist nichts Fertiges, sondern immer im Werden begriffen, es wohnt ihr ein unberechenbares Maß von Elasticität bei.*) In dieser Beziehung eignen wir uns die Worte Biedermanns an: die Elasticität der Naturgesetze ist eine von den unglücklicheren Naivetäten Rothes.**) Denn einer derartigen Elasticität nur irgend einen Sinn beilegen, heißt eben jede Gesetzlichkeit in der Natur leugnen und statt dessen ein absolutes Werden statuieren; ist die Wirkung nicht notwendig, also stets auf gleiche Weise an die betreffenden Ursachen geknüpft, dann besteht gar kein Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung. Mehr als vieles andere sind gerade solche Reden geeignet, den Schein zu wecken und zu nähren, als bestehe ein unvermeidlicher Widerstreit zwischen Christentum und Naturwissenschaft, denn eine Elasticität der Naturgesetze annehmen, heißt, vollständig mit jeder Maxime der Naturwissenschaften brechen.

Die Festigkeit der Naturgesetze beruht im letzten Grunde auf der Unveränderlichkeit letzter einfacher Elemente, welche durch ihre Wechselwirkung die Natur bilden. Die Naturwissenschaft ist daher von jeher der Diskretion der Materie, der Annahme von Atomen oder Monaden zugeneigt gewesen; ja man darf sagen, ohne diese Hypothese hat es überhaupt noch keine theoretische Naturforschung im strengen Sinne gegeben. Da nun auch der Materialismus ohne Ausnahme der Atomistik huldigt, ja alle seine Konsequenzen als Folgen derselben

---

scheinen zu lassen, s. O. Flügel: Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. S. 17 u. 52 ff.

*) Dorner: System der christlichen Glaubenslehre. I. Grundlegung oder Apologetik. 1879. S. 612.

**) Biedermann a. a. O. 18.

und des damit eng verknüpften Satzes, daß Stoff und Kraft stets miteinander verbunden sind, darstellt, so hat sich nicht nur die Apologetik, sondern die gesammte monistisch gerichtete Theologie verleiten lassen, hier ohne weiteres dem Materialismus zu glauben, und Atomistik und Materialismus für gleich bedeutende Begriffe anzusehen. Jede wissenschaftliche Bestreitung des Materialismus, sagt daher Fabri, muß sich notwendig auf eine Widerlegung der Atomlehre stützen und alle Angriffe müssen zuletzt in diesem Punkte sich konzentrieren.*) Hier ist nun der entscheidende Punkt, wo es gilt, entweder dem Monismus oder dem Pluralismus zu huldigen. Daß und warum die spekulative Theologie dem Monismus ergeben ist, ist bereits auseinander gesetzt; eben deswegen muß sie sich nun gegen den Pluralismus, die Atomistik oder Monadologie richten. Dorner nennt den Pluralismus ideenlos.**) Luthard sagt: das Wahre am Pantheismus ist die Einheit des Seins. Der Grundgedanke ist der: der Mannigfaltigkeit der Welt und ihren einzelnen Erscheinungen liegt etwas Allgemeines zu Grunde, was die Einheit dieser Welt bildet und diese Einheit ist Gott.***) Christlieb: das Wahre, was dem Pantheismus zu Grunde liegt, ist die Einheit des Seins.†) Ohne Abweisung der Atomistik giebt es keine Liebe,††) meint Teichmüller. Allein man hegt auch oft ganz falsche Begriffe von den Atomen. Zöckler spricht von ihnen als von trägen Massen,†††) während sie weder als Masse noch als träg, sondern als Träger aller Kraft zu denken sind. Anders Köstlin, welchem hier ein höherer Grad speku-

*) Fabri: Briefe gegen den Materialismus. 1864. S. 79.

**) Dorner a. a. O. 108.

***) Luthard a. a. O. I. 48 u. IV. 1880. S. 110.

†) Christlieb: Moderne Zweifel am christlichen Glauben. 1870. S. 202. Über einige kath. Kanones wider den Monismus s. Zeitschr. für exakte Philos. XIII. 314.

††) Wesen der Liebe 1879, s. dazu Zeitschr. f. ex. Phil. XII. 92.

†††) Zöckler a. a. O. II. 399.

lativer Besinnung eigen ist. Er giebt wenigstens die Möglichkeit zu, eine Vielheit der Substanzen, von Grundstoffen, Atomen oder Monaden als beharrliches Substrat der Welt anzunehmen.*) Desgleichen macht er folgende sehr richtige Bemerkung: Was wir Kräfte nennen, ist nicht denkbar ohne ein für sich bestehendes Wesen, welchem sie zugehören; ein solches erkennen wir nun gerade für die geistigen Kräfte an; das, woran sie haften, ist ein Reales im höchsten Sinne des Wortes. Wenn die Materialisten auf den Satz pochen, daß Kraft nicht ohne Stoff sei, so liegt die Grundverkehrtheit nicht darin, daß sie für alle Kräfte ein Reales suchen, welchem sie innewohnen, sondern darin, daß sie einfach voraussetzen, eben nur das, was sie als Stoff bezeichnen, d. h. die noch dazu höchst unklar gedachte Materie oder sinnliche Masse könne Realität beanspruchen; Geist aber sei nichts wahrhaft Reales, sondern nur eine über dem Materiellen schwebende subjektive Idee oder eine an ihm haftende Thätigkeit.**)

Sonst aber gilt der Monismus vielen so gut als ein christliches Dogma. Ja zuweilen wird sogar über dem Mittel der Zweck vergessen. Denn zunächst war doch der Monismus nur ein Mittel, wie es schien das tauglichste Mittel, die Religion zu stützen. Aber dieser Zweck wird hier und da ganz außer Acht gelassen, der Monismus selbst gilt als Zweck, als Ersatz der Religion, ja als diese selbst, auch wenn aus demselben der Atheismus offen gefolgert wird. Im Jahre 1870 unternahm W. Hoffmann in Berlin die Herausgabe einer periodischen Schrift „Deutschland" genannt, welche „ein geistiges Denkmal der Einheit Deutschlands" sein und deren erste Bände „den Geist und Charakter" der Schrift bekunden sollten. In

*) Köstlin: Die Beweise für das Dasein Gottes; in den theologischen Studien und Kritiken. 1875 u. 1876. S. 22.

**) Köstlin: Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand. 1859. S. 192.

dem zweiten Bande derselben ist auch ein philosophischer Aufsatz enthalten, verfaßt von Franz Hoffmann mit der Überschrift: Franz von Baaders Stellung in der Geschichte der Philosophie. Als philosophischen Repräsentanten des Geistes des geeinigten Deutschlands hat der Herausgeber also Baader gewählt, den Mann, wie er hinzusetzt, „geweihtester, tiefster Spekulation, der am meisten die Grundgedanken christlicher Wahrheit zu fruchtbaren Ideen des philosophischen Geistes gestaltet hat“, den Mann, welcher als der Philosoph der Zukunft bezeichnet wird, und für dessen Anerkennung sich schon die Zeichen mehren sollen. In diesem Aufsatze wird nun aber vielleicht noch mehr als von Baader von Oken gehandelt; demselben wird nicht allein ein religiöser Standpunkt im allgemeinen, sondern sogar ein christlicher Theismus vindiciert. Freilich können die Ausdrücke für den gröbsten Pantheismus oder Naturalismus nicht stärker gewählt werden, als die sind, welche hier aus Okens Schriften mitgeteilt werden. Z. B. das Weltall ist die Selbsterscheinung und Selbstverwirklichung Gottes. Die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt. Die individuelle Unsterblichkeit wird geradezu und mit dürren Worten geleugnet, so daß es selbst sein Apologet erkennt. Nur die Welt oder Gott als Wesen der Totalerscheinungen ist beharrlich. Sollten die Individuen nicht sterben, sondern ewig leben, so müßte die Welt sterben, denn das Leben der Welt besteht in dem Wechsel der Pole. Hier nun findet selbst der Verfasser wenigstens „einen pantheistischen Zug.“ Aber nichtsdestoweniger nimmt der Verfasser Oken nicht allein in Schutz gegen die Beschuldigung des Pantheismus und Naturalismus, sondern will ihn auch als einen christlichen Theisten, der auf dem Standpunkte des Glaubens an die Trinität steht, verehrt wissen. Wahrlich die ausgesprochensten Atheisten, etwa Strauß, hätten nichts, gar nichts an ihrer pantheistischen oder naturalistischen Welt-

anschauung zu ändern, nur ein klein wenig im Ausdruck gefälliger gegen den Geschmack der christlichen Monisten zu sein brauchen, so würde man nicht verfehlt haben, ihnen auch von sehr positiver Seite her das Zeugnis des christlichen Theismus auszustellen. Es erinnert dies sehr an die indischen Priester; sie dulden auch, daß die Philosophen sagen, behaupten und leugnen, was ihnen beikommt, nur müssen sie die Autorität des Vedas unangefochten lassen,*) so gestatten die christlichen Monisten auch Atheismus und Naturalismus, wenn dies nur in monistischen Ausdrücken geschieht; ist dies aber nicht der Fall, dann gilt ihnen jeder religiöse Standpunkt soviel als Atheismus.

Eine weitere Folge des Monismus und der damit verknüpften Abneigung gegen strenge Kausalität, sowie der Vorliebe für das absolute Werden ist das Festhalten an dem unwissenschaftlichen Begriffe der Lebenskraft im alten Stil. Hier ist zugleich ein Punkt, wo der Fanatismus des Widerspruchs gegen die Naturwissenschaft blind macht gegen das eigene Interesse. Denn das liegt doch auf der Hand: wer, wie die meisten christlichen Apologeten, eine Lebenskraft annimmt, welche unbewußt die weisesten Zwecke ausführt, geistig und vernünftig handelt, ohne geistig und vernünftig zu sein, der bedarf der Annahme eines selbstbewußten Schöpfers nicht mehr. Die unbewußte aber vernünftig handelnde Lebenskraft oder wie sie sonst genannt wird, das Organisationsprinzip, die immanente Teleologie ist an die Stelle des Schöpfers getreten. Das haben die einigermaßen konsequenten Monisten immer unverhohlen ausgesprochen. Dieu est immanent non seulement dans l'ensemble de l'univers, mais dans chacun des êtres qui le composent. Seulement il ne se connaît pas également dans tous. Il se connaît plus dans la plante

*) M. Müller: Essays. 1869. II. 270.

que dans le rocher, dans l'animal que dans la plante, dans l'homme que dans l'animal, dans l'homme intelligent que dans l'homme borné, dans l'homme de genie que dans l'homme intelligent, dans Socrate que dans l'homme de genie, dans Bouddha que dans Socrate, dans le Christ que dans Bouddha. Voila la thèse fondamentale de toute notre théologie. Si c'est là ce qu'a voulu dire Hegel, soyons hegeliens.*) Wie bedenklich für die Vertreter der Religion das Festhalten der alten Lebenskraft ist, mögen sie u. a. an dem Materialisten A. Mayer sehen. Nach diesem besorgt auch eine blind aber vernünftig wirkende Kraft alles, was sonst als das Werk der höchsten Weisheit betrachtet wird: erst bildet sie den Organismus, indem sie die physikalisch-chemischen Kräfte in besonderer Weise kombiniert, dann verfeinert sie sich, und die vitale Kraft wird zur psychischen u. s. w.**) Die Apologeten treten in dieser Beziehung ganz und gar auf die Seite derer, welche den Schöpfer und die Seele durch das unwissenschaftliche Prinzip einer unbewußten oder immanenten Teleologie ersetzen wollen, stehen z. B. ganz auf Seiten Häckels, welcher auch erklärt: die bisher exakte Forschung sei ein einseitiger, gedankenloser Empirismus, eine Verwilderung der Wissenschaft, man müsse zur viel verschrienen Naturphilosophie eines Lamark, St. Hilaire und Oken zurückkehren, nämlich zum Gestaltungstrieb. Nun was die Folgen solchen Rückgangs sind, zeigt sich z. B. an Häckel. Vielleicht gehen den Apogeten erst dann die Augen auf, wenn sie mit möglichst großen Buchstaben die Konsequenzen derartiger Ungereimtheiten ausgeprägt sehen. Nur Köstlin erkennt es, daß bei der Annahme einer besondern Lebenskraft der Schluß von der gegebenen Zweckmäßigkeit auf eine schöpferische Intelligenz über-

*) E. Renan: Revue des deux mondes. 47. 1863.

**) A. Mayer: Der Kampf um das Dasein der Seele. 1879. 15 ff.

flüssig werde.*) Warum nun gerade die Vertreter der religiösen Anschauung ihr Interesse hier so gänzlich verkennen und aller Wissenschaft zum Trotz an der Lebenskraft festhalten, ist nicht schwer einzusehen. Es ist wieder ein Kleben an Äußerlichkeiten. Die alten Philosophen, welche eine ideale Weltansicht vertreten, wie Plato und Aristoteles, hegten Meinungen, den Gedanken von der Lebenskraft überaus ähnlich; infolge dessen beherrscht diese Annahme die philosophierenden Kirchenväter ohne Ausnahme. So ist jene Annahme geschichtlich mit den idealen Lebensanschauungen verbunden. Hingegen ist sie bestritten worden von den materialistischen und zum Materialismus führenden Richtungen, ja die Materialisten der Gegenwart behaupten meist, mit der Lebenskraft stehe und falle zugleich die Annahme einer selbständigen Seele; die Leugnung der letztern sehen sie nur als die notwendige Konsequenz der Verwerfung der Lebenskraft an — und die spekulativen Theologen glauben ihnen dies aufs Wort, meinen, die Seele nicht anders retten zu können, als indem sie die Lebenskraft verteidigen, wobei ja noch die tausendjährige Verbindung dieser Begriffe mit allen höhern idealen Interessen sehr stark mitwirkt.

Freilich kommen die Apologeten durch das Zugeständnis an den Materialismus, daß die seelische Kraft nur eine Art Steigerung oder höhere Ordnung der vitalen Kraft sei, in eine sehr üble Lage, wenn sie die individuelle Unsterblichkeit der Seele festhalten wollen. Hier helfen sie sich dann auch gewöhnlich nur dadurch, daß sie sich hinter das Ignoramus zurückziehen, und auf die unzähligen Möglichkeiten hinweisen, die freilich bei der angeführten Meinung konsequenter Weise zu Unmöglichkeiten werden. Ja sogar der Geisterspuk in gröbster Form wird dann zu Hilfe gerufen und z. B. sehr bedeutsam auf die „genialen Arbeiten“ Zöllners hingewiesen.**) Der

*) Theologische Studien und Kritiken. 1876. 47.

**) Neue evangel. Kirchenzeitung. 1879. Nr. 52. Prof. Zöllner und der Spiritismus.

Spiritismus ist nicht materialistisch, darum ist er als Bundesgenosse wider denselben und für das Christentum willkommen.

Endlich hängt mit der ganzen monistischen Weltanschauung noch ein Punkt zusammen, welcher sehr charakteristisch ist für das Verfahren der Apologeten in der Argumentation. Wir meinen die Lehre von den angeborenen Ideen. Weil der Materialismus solche leugnet, meint die Apologetik alles einsetzen zu müssen, dieselben zu rechtfertigen und die Lehre, daß das einfachste geistige Material der Seele infolge einer Wechselwirkung derselben mit der Außenwelt entstehe, als Sensualismus und — was ihr dasselbe ist — Materialismus zu brandmarken. Übrigens ist die Lehre von den angeborenen Ideen recht geeignet, das Nützlichkeitsverfahren der Apologetik in der Argumentation zu veranschaulichen, sie zeigt, wie die Apologeten zu verschiedenen Zeiten verschieden verfahren und Verschiedenes zum Wesen des Christentums rechnen, wie sie sich bestimmen lassen von den Gegnern, wider die sie streiten, und von der Theorie, die sie im Kopf haben und für die christliche halten. Des Cartes wurde bei seinen Lebzeiten von den Theologen gerade um der Lehre von den angeborenen Ideen willen hart angefochten, einem Anhänger desselben, dem reformierten Theologen Voetius wurde nicht allein die Orthodoxie abgesprochen, sondern er wurde geradezu ein Atheist gescholten, eben weil er behauptete, die Idee Gottes sei angeboren und nicht erworben: denn, sagten seine Gegner, auf diese Weise lasse sich die ganze Theologie in eine angeborene verwandeln und für die Offenbarung bleibe nichts übrig.*) Und sie hatten nicht ganz unrecht; auch Matthias Claudius kann sich darum nicht mit den angeborenen Ideen befreunden, er vergleicht die Kantischen leeren Begriffe mit leeren Bouteillen im Keller oder mit Marktschuhen, die auf den Verkauf gemacht sind und

*) Gaß: Geschichte der Dogmatik. I. 458 ff.

dazu die Füße gesucht werden; ihn dünkt es nötig, daß eine Glocke von außen geschlagen werden müsse, wenn sie tönen soll. Dieser Schlag an die Glocke sei in der Theologie die Offenbarung, in der Naturlehre die Erfahrung aber nicht das Apriori.*)

Allein die Gegner des Christentums änderten ihre Meinung, sie leugneten die angeborenen Ideen, alsobald mußten auch die Apologeten ihre bisherige Taktik ändern und die Behauptung der angeborenen Ideen zum Schiboleth der Gläubigkeit machen, indem man sich besann, daß die Lehre von den angeborenen Ideen den meisten Kirchenlehrern des Altertums und des Mittelalters eigen gewesen sei. So steht es etwa heute: wer sie leugnet, ist in ihren Augen Sensualist oder Materialist oder doch nichts besseres. Vielleicht steht eine abermalige Schwenkung in dieser Beziehung unmittelbar bevor. Wenn die Theologen bemerken, daß ein sehr großer Teil der heutigen Materialisten gewisse Kategorien angeboren sein läßt, werden sie wieder zum Sensualismus flüchten. Einstweilen aber freut man sich der Zustimmung im gegnerischen Lager und sucht in seiner Art Vorteil daraus zu ziehen. So wird von Delitzsch sehr bedeutungsvoll hingewiesen auf die Arbeiten von Kußmaul, welcher gewisse Tastempfindungen schon dem Embryo zuschreibt und also angeborene Idee oder doch etwas Ähnliches anerkenne.**) Dies ist wieder recht ein Beispiel für die Unkenntnis der Sache und für das Kleben an Worten. Was Kußmaul meint ist gerade das Gegenteil von dem, was Delitzsch daraus macht. Die Apologeten wollen keinen Sensualismus, wollen nicht, daß die Ideen durch äußerliche, natürliche Ursachen entstanden, sondern daß sie eben angeboren und übernatürlich sind. Kußmaul aber will nachweisen, daß die äußern Bedingungen zur

*) Herbst: Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote. 1863. 450.

**) Delitzsch: System der christlichen Apologetik. 1869. S. 121.



Entstehung der primitivsten Tastempfindungen bereits für den sich bewegenden und an die Wände des uterus stoßenden Embryo vorhanden sind, daß also gewisse Tastempfindungen schon vor der Geburt entstehen können; aber auch von außen, unter ganz den nämlichen Bedingungen, unter welchen überhaupt sich Tastempfindungen erzeugen. Vielleicht verwenden die Apologeten die angeborenen Ideen noch in anderer Weise. Wenn sie hören, wie bereitwillig ein großer Teil der heutigen Physiologen und Philosophen ist, den Intellekt oder die Hirnsubstanz mit angeborenen Kategorien und Anschauungen auszustatten, wie z. B. Liebmann die Idee des Raums und der Kausalität der Seele eines neugeborenen, Fick sogar der eines ungeborenen Kindes zuschreibt*), ist es dann weniger vernünftig, dem neugeborenen Täufling nicht allein den potentiellen, sondern auch den aktuellen Glauben samt Erkenntnis, Beistimmung und Vertrauen im Sinne der alt-protestantischen Dogmatiker beizulegen?

Hiermit haben wir die vornehmsten Berührungspunkte zwischen Theologie und Naturwissenschaft angedeutet. Nun sollte man meinen, in einem zweibändigen Werke mit dem Titel: Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft von Zöckler, sollten diese Punkte, wenn auch nicht eine sachliche, doch wenigstens eine historische Beleuchtung erfahren. Allein nichts von alledem. Fast gar nichts von dem, was jener Titel verspricht, wird gegeben. In Wahrheit ist dies Buch nur eine reichlich mit Litteratur versehene Ausführung des dogmengeschichtlichen Locus über das Sechstagewerk, wobei überall nach wirklichen und scheinbaren Anklängen an den Darwinismus gesucht wird. „Es gilt das Ganze zu überschauen“, heißt es S. 2; aber der Ver-

*) Vgl. darüber: O. Flügel: Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 1878. S. 110 ff. Wie widersinnig und wie dem Interesse des Christentums entgegen die Lehre von den angeborenen Ideen ist, s. Flügel: Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. S. 127 ff.



fasser überschaut von den Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften einen sehr sehr kleinen Teil, kaum das, was das Hexaemeron betrifft; und auch hier wird fast nur Litteratur und auch diese noch unvollständig aufgezählt. Von den andern Beziehungen, die ja reichlich vorhanden sind, werden wohl einige streifend berührt, aber der Stand der Frage wird nie dargelegt. Meist werden die Fragen, um welche es sich handelt, und wo die Entscheidung liegt, gar nicht verstanden. Es wird z. B. ziemlich ausführlich über die mechanische Wärmetheorie gehandelt, allein daß hier ganz in der Nähe ein solcher entscheidender Berührungspunkt ist, wo nämlich die Theorie der Schwingungen unberechtigter Weise auch auf die geistigen Zustände ausgedehnt wird, und welche Verhandlungen über die Gleichsetzung von Bewegung und Empfindung, das ist über einen der wichtigsten Punkte des Materialismus, gepflogen sind, davon kein Wort. Überhaupt scheint er die Seelenfrage nicht zu den Beziehungspunkten zu rechnen.

Desgleichen wird eine große Menge Büchertitel betreffend die äußere Teleologie angeführt, aber worin der Schwerpunkt dieser Frage liegt, wie der Kausal- und Zweckbegriff zu fassen sei, ob durch Darwin der Zweckbegriff verbannt sei und mit welchem Rechte, davon erfährt man nichts, und doch handelt das von ihm viel benutzte Werk von Wigand ziemlich eingehend darüber. Es wird fast überall nur die ganz äußerliche Seite, der kulturgeschichtliche Einfluß der naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Theorien ins Auge gefaßt. So äußerlich wird nun auch die Rechtfertigung des Christentums geführt. Es wird fast nur auf Autoritäten hingewiesen, daß auch berühmte Naturforscher fromme Männer gewesen sind, und daß sich auch Pastoren und Pastorensöhne mit Naturwissenschaften abgegeben haben. Bei dieser Berufung auf Autoritäten kommt manches Sonderbare zu Tage. Zur Verteidigung des Wunders führt er nur eine — in seinen Augen — naturwissenschaftliche

Autorität an, das ist Perty, und wie rechtfertigt dieser die Wunder? „Es sind ekstatische Äußerungen des unter dem Einfluß des Heliodämon und Geodämon stehenden menschlichen Organismus." II. 423.

Derartige Behandlungen naturwissenschaftlicher Fragen sind recht ein Beweis, wie unorientiert, laienhaft und ratlos die Apologetik der Naturforschung gegenübersteht. Nicht einmal die wesentlichen Punkte kennt sie, worauf es ankommt; das Beiläufigste, Zufälligste sieht sie oft für das Wesen der Sache an. Wenn sich die Theologie mit der Naturwissenschaft erst über das Vorhandensein eines persönlichen Gottes und einer unsterblichen Seele geeinigt haben sollte, dann würden sie die Fragen nach der Art der Schöpfung, der Reihenfolge der Erdschichten, der Lage des Paradieses, der Vielheit der bewohnten Welten und dem Untergang der Erde — worin Zöckler die Beziehungspunkte erblickt — nicht mehr entzweien.

Wie kommt es, daß man so im Dunklen tappt, das Zufällige nicht vom Wesentlichen zu scheiden versteht? Weil die spekulative Theologie nie auf die Sache selbst eingegangen ist. Sie redet sehr viel von organischem Zusammenhang, läßt sich aber selbst ganz und gar von dem natürlichen, psychologischen Mechanismus des Gedankenlaufs leiten und versteht nicht, sich zu einem sachlichen Denken zu erheben. Sie vermag es nicht, einen Begriff von seinen zufälligen Verbindungen abzutrennen; was geschichtlich sich als verbunden zeigt, meint sie gehöre auch begrifflich zusammen. So hat man mit der frischen Empfänglichkeit der Jugend Geschichte der Philosophie getrieben. Dabei haben sich mit einander zu einer Gruppe verbunden: Atomistik, Sensualismus, Materialismus, Atheismus, sittliche Laxheit, und zu einer andern Gruppe: Monismus, absolutes Werden, immanente Teleologie, angeborene Ideen, sittlich-religiöse Weltanschauung; ist nun von einem dieser Glieder die Rede, so reproduciert dieses die mit ihm durch Gleichzeitig-

keit verbundenen andern Glieder, und so entsteht der Schein, als gehöre begrifflich zusammen, was nur zufällig, wenn auch durch tausendjährige Gewohnheit verbunden ist.

Zu diesem unwissenschaftlichen Verfahren kommt nun noch — wodurch jede Unbefangenheit der Forschung gestört wird — die opportunistische Tendenz nach Rücksichten der Nützlichkeit. Meinungen und Äußerungen der Gegner, sowie Entdeckungen und Ergebnisse der Wissenschaften werden aufgerafft und nun nicht nach ihrer Wahrheit, sondern fast ausschließlich nach ihrer Nützlichkeit angesehen, wie weit sie dem Zwecke dienen, das zu verteidigen, was man meint, verteidigen zu müssen, was oft nichts anderes bedeutet, als inwiefern gewisse Vorurteile dadurch unterstützt werden. Die Folge davon ist häufig ein blindes Zutappen, sich Leitenlassen von bloßen Worten, ein Haschen nach scheinbaren Anklängen und oberflächlichen Analogien. Das alles macht den Eindruck eines Ertrinkenden, der sich an einen Strohhalm anklammert. Und die weitere Folge ist, daß man der guten Sache nicht nützt, sondern schadet. Schon das tendenziöse Verfahren muß mißtrauisch machen; sodann aber kann es dem Kundigen nicht entgehen, wie weit hinter aller Wissenschaft die Apologetik durch die Prinzipien, denen sie ihre Argumente entnimmt, zurückgeblieben ist. Ein flüchtiger Überblick über die oben angedeuteten Gründe lehrt, daß sich die heutige Apologetik mit dem ganzen Ballast der veralteten Naturphilosophie beladen hat. Alle die Verfehlungen des Wahren, die bei den Anfängen der Wissenschaften ganz natürlich sind, und die im Laufe der Zeit von der weitern Forschung berichtigt werden und zum Teil berichtigt sind, sucht die Apologetik zu konservieren; und setzt sich nun in die üble Lage, nicht allein abgethane Vorurteile, wie z. B. die Lebenskraft, die angeborenen Ideen u. a. mit advokatorischen Künsten zu rechtfertigen, sondern sie bringt dergleichen auch in die innigste Verbindung mit der Religion, ja jeder idealen Lebens-

anschauung. Dadurch muß notwendig der Schein erweckt werden, daß Religion und Wissenschaft wirklich im Widerspruch miteinander stehen, und diejenigen Recht haben, welche meinen, man könne nur entweder der einen oder der andern, aber konsequenter Weise nie beiden folgen. Das ist die schlimmste Situation, in welche die Religion und Theologie gebracht werden, und die günstigste Position, in welcher sich die atheistische Tendenz befinden kann. Die Quelle von alledem, von dem Sichsträuben gegen die Ergebnisse der Naturwissenschaften, sowie von dem Haschen nach scheinbaren Analogieen derselben mit der Religion, ist der Monismus.

Dies möge nun noch näher an Ebrard, Dorner und Frank gezeigt werden. Der erstere, von dessen Unhöflichkeiten wir natürlich absehen, wird uns Gelegenheit geben, auf die Naturbegriffe weiter einzugehen, die beiden andern bieten sich als Beispiele dar, wie der Monismus namentlich den Gottesbegriff und das Verhältnis Gottes zur Welt in positivem Sinne faßt.

Ebrard.

Hinsichtlich der Erkenntnistheorie teilt Ebrard den unter den Monisten gewöhnlichen Versuch, einen sehr primitiven Sensualismus durch die Lehre von den angeborenen Ideen zu ergänzen.*)

Die erste roheste Ansicht über das Erkennen der Außenwelt ist immer, das Erkennende in uns (die Seele) als eine Art Spiegel anzusehen, in welchem sich die äußern Dinge abbilden und zwar derart, daß die Dinge selbst, wie sie sind, sich darstellen und dadurch zu erkennen geben. Bei einer solchen Ansicht von der Erkenntnis muß dann die Verwunde-

*) Ebrard: Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums. 1874.

rung nicht gering sein, wenn man in der Seele auch solcher Vorstellungen oder Begriffe inne wird, welche augenscheinlich nicht durch eine derartige Spiegelung entstanden sein können, weil ihnen, z. B. den Allgemeinbegriffen, in der Außenwelt keine genau passenden Objekte entsprechen. Und in der That haben von jeher die allgemeinen Begriffe, wozu ja auch die sogenannten Kategorien gehören, die Forschbegierde gereizt. Wandte man auf deren Entstehen dieselbe Art und Weise an, wonach man sich die konkreten Vorstellungen entstanden dachte, so mußte folgendes herauskommen: auch den Allgemeinbegriffen müssen reale Objekte entsprechen, welche sich in der Seele spiegeln, oder durch deren Einwirkung (Kontakt) sie im Geiste erzeugt sind. So wohl schon die Pythagoreer, aber ganz besonders Plato. Nach ihm schaut die Seele als reiner νοῦς in ihrer Präexistenz das Wesen des Seienden; das sind aber die den allgemeinen Begriffen in uns, objektiv außer uns entsprechenden realen Ideen. Dieselben spiegeln sich in der Seele nnd lassen da Spuren zurück. Wenn nun die Seele mit dem Leibe verbunden wird, so wird sie auch mit in die Materie und so in das Werden hineingezogen, und die ursprüngliche Erkenntnis der Ideen verwischt, bis sie durch eine richtig geleitete Erziehung wieder ausgelöst wird. So beruht hiernach alle Erkenntnis auf Anschauung, nämlich auf dem unmittelbaren Kontakt der Seele mit den sinnlichen und übersinnlichen Dingen selbst. Nun sei an die Umdeutung der platonischen Ideen durch den Neuplatonismus erinnert. Er faßt infolge des Monismus, dem er ergeben ist, die Ideen nicht mehr als selbständige Seiende, sondern als zugehörig zu dem absoluten Sein, als Ideen oder Gedanken Gottes.*) Jene platonische Anschauung der Ideen

*) Diese neuplatonische Deutung hält Ebrard für die ächt platonische Auffassung der Sache. „Die Ideen sind nach Plato in Gott, sind von Gott als einem selbstbewußten Geiste produciert; die Platonischen Ideen sind nichts anders, als die Schöpfergedanken Gottes“ (179). S. 152.



verwandelt sich hier in ein Anschauen der Gedanken Gottes. Aus diesem ursprünglichen, vorzeitlichen Kontakt der Seele mit Gott sind die allgemeinen Begriffe, wie natürlich auch die Idee Gottes, des Wahren, Guten, Schönen u. s. w. entstanden.

So sieht z. B. Augustin die Seele ursprünglich als **tabula rasa** an; aus sich heraus erzeugt sie spontan keine Ideen; sie wird aber durch zwei Organe, einmal die Sinnlichkeit und zum andern die Vernunft (intuitio), mit zweierlei Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen, in Verkehr gesetzt. Diese im Grunde genommen sehr sensualistische Erkenntnistheorie, entstanden und gepflegt in einer Zeit, welche von Physiologie der Sinne und exakter Psychologie noch nicht die ersten Anfänge ahnte, ist bis auf den heutigen Tag die geläufige Anschauung der monistischen Theologen und Philosophen geblieben.

Ebrard argumentiert z. B.: wenn das Urteil, zwei Würfel sind gleich, gefällt wird, dann kommt durch die Sinne nur die Wahrnehmung, der eine Würfel ist so, der andere ist so; aber nicht durch die Sinne kann das Urteil kommen, sie sind gleich. Denn die Gleichheit ist keine wahrnehmbare Eigenschaft eines dieser Würfel, sondern erst eine Aussage des vergleichenden Denkens. Das kann man zugeben, nicht aber den Schluß, welcher sich daraus ergeben soll, folglich kommt die Vorstellung der Gleichheit von innen hinzu, indem sie schon vor der Wahrnehmung zur Apperception als leere Form bereit lag (I. 39 u. 429). Hierbei wird gedacht: was nicht direkt von außen in die Seele kommt, muß schon drin liegen; entweder kommt eine Vorstellung von außen, oder von innen. An die dritte Möglichkeit denkt man nicht, daß nämlich aus dem besondern Verhalten gewisser von außen erregter Empfindungen in der Seele selbst etwas Neues entstehen kann, was nicht

---

So ist es aber nicht, nach Plato sind die Ideen selbst das absolut Seiende.

unmittelbar in der Wahrnehmung enthalten ist, aber doch lediglich durch die Wechselwirkung der betreffenden Wahrnehmungen erzeugt wird. Freilich ist dieser Gedanke bei einer so rohen Psychologie, als dort meist zu Grunde liegt, nicht zu erwarten. Aber, so fragt vielleicht jemand, was hat das Christentum mit einer Erkenntnistheorie zu schaffen? Warum ereifert sich die Apologetik für die erwähnte Ansicht? Weil sie für nützlich gilt. Denn erstens bildet sie einen Gegensatz gegen den Materialismus, welcher die sog. höhern Ideen aus den Sinneswahrnehmungen ableitet, zweitens weil diese Art der Erkenntnis, welche Angeborenes voraussetzt, geschichtlich von den Vertretern einer idealen Weltansicht festgehalten wird, und drittens, weil man glaubt, diese geschichtliche Verbindung sei eine notwendige, es lasse sich nämlich die Realität der höhern Welt durch die Lehre von den angeborenen Ideen erweisen. Sehen wir zu, wie dies geschieht.

Zu den Begriffen, welchen in der sinnlichen Welt nichts entspricht, gehört vor allem der Gottesbegriff, zumal wenn er unter der Form des Unendlichen gedacht wird. Woher stammt nun diese Idee? Bekanntlich suchte Des Cartes nachzuweisen, daß der Begriff des Unendlichen nicht aus dem Endlichen gewonnen werden könne, er beruhe auf keiner bloßen Negation des Endlichen, sondern sei ein positiver Begriff, welcher also nicht aus der Erfahrung stamme, sondern angeboren sein und von Gott selbst herrühren müsse. Hierin erblicken nun viele spekulative Theologen etwas für sie sehr Dienliches. Pfleiderer fragt: wie hat diese unendliche Macht, die das Denken ist, dieses Hinausgehen über die Einzelnheit und Endlichkeit, diese in der Erkenntnis des Endlichen als Endlichen schon vollzogene Überwindung der Schranken der Endlichkeit — wie hat diese Macht in die Natur eintreten können? Holtzmann lehrt: Begriffe werden durch Unterscheidungen gewonnen; gäbe es nun nur Endliches vom Endlichen zu unterscheiden,

so wäre der Gedanke des Unendlichen sowenig jemals zu erschwingen gewesen, als der Begriff des Lichts, wofern es nur einzelne Farben, nicht auch Nacht gäbe.*) Nicht anders Luthardt: Wenn alle Gedanken nur Erzeugnisse der Sinneseindrücke sein sollen, dann giebt es nur Vorstellungen. Nun aber haben wir Gedanken auch vom Übersinnlichen, wir haben reine Begriffe, die nichts mit dem Materiellen zu thun haben, die rein geistiger Natur sind, ja wir haben den Gedanken des Absoluten, mit welchem wir die Welt der Dinge und Sinne ganz verlassen. Wir bilden Urteile und Schlüsse, die ein selbständiges Geistesvermögen erkennen lassen; ja wir üben Kritik an dem sinnlichen Augenschein, tragen also Gewißheiten in uns, welche dem sinnlichen Eindruck entgegengesetzt sind. Also: die Gedanken sind nicht bloß Resultat der Sinneneindrücke, sondern zugleich auch eines selbständigen geistigen Prinzips. Und dieses schaut die übersinnliche Welt, wie die irdische Welt durch die Sinne wahrgenommen wird. Die Ideen des Wahren, Guten, Schönen und die Idee Gottes erzeugen wir nicht, sondern sie sind das Werk der Wahrheit selbst, die objektive Wahrheit (wer ist das?) erzeugt sie. Sie ist es selbst, die sich wiederspiegelt in unserm Geiste, die ihr göttliches Licht mannigfaltig in dem Spiegel unseres Inwendigen bricht. Nicht wir erzeugen die Gottesidee, wir denken Gott nur, weil er ist. Gott ist der Schöpfer unserer Gottesidee. Die Thatsache unserer Gottesidee ist der Beweis für Gottes Sein. So lehrt Des Cartes und wir werden nicht anders sagen können.**) Delitzsch billigt ausdrücklich die Ansicht Jacobis von der Vernunft als einem Organ für das Übersinnliche. „Die Vernunft ist eben das Vermögen, das Übersinnliche nachzuahmen, und erst wenn es die Vernunft vernommen hat, kann der Verstand darüber reflek-

*) Protestantische Kirchenzeitung. 1874. 551.

**) Luthardt a. a. O. I. 95; 37. II. 13 ff. Ähnliches s. b. Christlieb a. a. O. 154 ff.

tieren. Wir halten diese Unterscheidung der Vernunft als schauenden Organs für das Übersinnliche von dem Verstande für richtig. Die Vernunft in ihrem dieser Aktualisierung vorausgehenden Zustande ist reine Potenz des Geistes ohne wirklichen Inhalt, sie gewinnt ihn erst, indem sie in Wechselwirkung mit der realen Welt tritt.*)

Gegen den hier überall zu Grunde liegenden Gedanken von Des Cartes, daß das Unendliche kein negativer Begriff sei, daß ihm daher etwas Reales in der objektiven Welt entsprechen müsse, hat schon Leibniz auf die Idee des perpetuum mobile hingewiesen. Davon haben wir auch eine Idee und doch rührt sie nicht her von einem realen perpetuum mobile; denn ein solches giebt es nicht, ja wir sehen sogar auf das bestimmteste ein, daß es ein solches nicht geben kann. Auch hier ist die Vorstellung des Unendlichen (perpetuum) entstanden aus einer Negation des Endlichen (imperpetuum). Ebenso treffend weist Köstlin hin auf die Idee des Nichts und zeigt, daß das Unendliche nur ein negativer Begriff sei, gewonnen aus der Verneinung des Endlichen. Auf eine gewisse Vorstellung vom Unendlichen kann schon gerade die Betrachtung der endlichen, sinnlichen Dinge selbst führen. Sonst müßte es auch ein Nichts geben, ja allen allgemeinen Begriffen müßten reale Existenzen entsprechen.**)

---

*) Delitzsch a. a. O. 52 u. 66. Das eigentliche Motiv zur Annahme, die Ideen des Guten und Wahren seien angeboren, liegt in der Meinung, als könne nur das einen absoluten Wert haben, was angeboren ist und umgekehrt. Daß dies nicht der Fall ist, daß man z. B. die ethischen Wahrheiten als absolut und ewig giltig anzusehen hat, wiewohl sie erworben und im Laufe der Geschichte sich entwickelt haben, siehe O. Flügel: Über die Entwickelung der sittlichen Ideen, eine völkerpsychologische Studie. In Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. XIII.

**) Theologische Studien und Kritiken. 1876. S. 63.



Gesetzt aber die Theorie wäre richtig, daß allem, was in unserm Geiste vorhanden ist, ohne daß es nachweislich aus der Sinnenwelt stammt, etwas Objektives in der höhern Welt entspräche. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus! Woher stammt denn dann die Idee der heidnischen Götter? Die neuplatonischen Kirchenväter bleiben hier der Theorie treu, sie lehren: die Idee und die Verehrung der Götter rührt von diesen selbst her. Böse Dämonen haben dem menschlichen Geiste ihr Bild durch Kontakt aufgeprägt. Ganz im Sinne dieser Lehre schließt daher z. B. Tatian aus dem Inhalt der Vorstellung auf die Qualität des Vorgestellten, nämlich desjenigen, aus dessen Kontakt die Vorstellung herrührt; aus dem schändlichen, sittenlosen Inhalt der heidnischen Götterlehre folgert er, daß sie von bösen und verdorbenen Geistern herrühren müsse.*) Sollten doch vielleicht die Spiritisten sich nicht geirrt haben, wenn sie z. B. Zeus, sogar Jehova citiert haben? Der Theologe J. P. Lange schreckt vor dieser Konsequenz nicht zurück, er glaubt fest an dergleichen, selbst an Vampyrismus wie an den gröbsten Gespensterspuk, denn woher sollte sonst die Idee davon stammen. Er glaubt sogar an die Realität der Traumbilder, denn die Seele kann nach ihm nicht schlafen, sie ist immer thätig, „wir schließen Abends diesseits die Augen, um sie während der Nacht jenseits im Schoße des All's, ja im Schoße Gottes selbst zu öffnen.“**)

Übrigens läßt sich manches zur Erklärung und Entschuldigung für die Anhänglichkeit der spekulativen Theologie an die Psychologie und Erkenntnislehre im Sinne des Neuplatonismus sagen. Erstens huldigen ihr die Kirchenväter ohne Ausnahme, desgleichen ein großer Teil der altprotestantischen Dog-

*) Tatian: Orat. §. 8. S. 250; s. ferner z. B. Justin: ap. maj. S. 46; 58; 62; 75. Tertull.: Apol. 22. Augustin: de civit. Dei. II. 24 u. s. w.

**) J. P. Lange: Zur Psychologie in der Theologie. 1874. 38. 284.

matiker.*) Sodann aber hören sie es von den in ihren Kreisen berühmten und gelesenen Philosophen als Ergebnis philosophischer Untersuchungen nicht anders vortragen.**) Und

*) Z. B. Quenstedt: notitia dei insita, qua homo deum cognoscit ex principiis secum natis tamquam imaginis divinae ruderibus quibusdam et reliquiis sine discursu et mentis operatione.

**) Z. B. J. H. Fichte: Psychologie II. 21: Das Bewußtsein des Menschen schöpft nicht nur aus Einer Quelle, sondern aus zweien. Die Eine die Sinne, die andere fließt dem Geiste von der übersinnlichen Welt als eigentümlicher Erkenntnisinhalt zu. Es ist das Verhältnis des Geistes zum Urgeist. Das Vorhandensein der Idee eines Unbedingten in unserem Bewußtsein beweist die reale Existenz dieses Unbedingten (Psych. I. 207. II. 120). Ulrici, Leib und Seele II. 433. Gerade die Unmöglichkeit, aus gegebenen objektiven Anschauungen, Betrachtungen, Schlußfolgerungen die Idee Gottes herzuleiten wird zum stärksten Beweis für das Dasein Gottes. Denn ist die Idee in allgemeiner Verbreitung vorhanden und kann sie gleichwohl aus der Naturanschauung, keiner Welt- und Selbstbetrachtung entsprungen sein, so bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß sie in ihrer letzten Instanz in einer unmittelbaren Einwirkung Gottes selbst ihren Ursprung habe. Und zwar kann es nur eine gegebene Affektion der Seele sein, in welcher ihr das Dasein Gottes in ähnlicher Weise sich kundgiebt, wie in den Sinnesempfindungen das Dasein äußerer Gegenstände."

Ähnliches bei Trendelenburg: Logische Untersuchungen II. 337: Das Unbedingte und die Idee, und bei Sigwart: Logik II. 600.

Wo eingestanden wird, daß sich dergleichen nicht beweisen läßt, da hilft man sich mit Vorwürfen. Plitt (evangel. Glaubenslehre 116) nennt seine Gegner in dieser Beziehung „Verblendet". „Freilich ist es unmöglich, dem Verblendeten, der ein solch unmittelbares Gottesbewußtsein bei sich nicht zu finden vorgiebt und daher bei andern leugnet oder als Fiktion behandelt, einen zwingenden Beweis zu geben, daß er im Irrtum sei."

Man möchte wünschen, daß die Herren einmal Taubstummen Religionsunterricht zu erteilen hätten. Sie würden bald merken, wie überaus schwer von diesen die Idee Gottes, wie überhaupt des Übersinnlichen gewonnen wird.

In ganz der nämlichen Weise argumentiert Schöberlein (das Prinzip und System der Dogmatik 1881. S. 483 f.) „Die Allgemeinheit des religiösen Glaubens, woraus des Menschen edelsten Gesinnungen und Thaten entspringen, das sollte seinen Ursprung in Täuschung und Lüge haben!"

endlich hat es einen gewissen rhetorischen Klang. Erst spielt man mit den Worten, dann treiben die Worte ihr Spiel mit uns. Eine andre Wendung giebt man dem Beweise für das Dasein Gottes aus der thatsächlich vorhandenen Idee desselben, indem die Allgemeinheit des Gottesbegriffes betont und also das alte argumentum e consensu gentium erneuert wird. Es giebt, sagt Delitzsch, gewisse in allen Religionen nachweisbare Grundzüge des Religiösen, welche als auf Wahrheit beruhend anerkannt werden müssen. Was den consensus gentium für sich hat, muß in der Natur des Menschen als solchen begründet sein.*) Sollen wir, fährt Luthardt fort, von der innern Notwendigkeit (Allgemeinheit) aus nicht auf die Wirklichkeit seines Inhalts außer uns schließen?**) Denn, so setzt Kahnis hinzu, die Vernunft giebt sich selbst auf, wenn sie, was sie mit innerer Notwendigkeit fordert, nicht für wirklich hält.***) Oder kann ein Mensch von nüchternen Sinnen sich ernstlich getrauen wollen, die ganze Menschheit eines Irrtums in ihrem Bewußtsein zu bezüchtigen? Es giebt keine ewige Lüge, nur die Wahrheit ist ewig.†) Nur diejenige Vorstellung von Gott ist wahr, die der Menschheit allgemein (das würde eine sehr blasse Allgemeinheit von Gottheit sein) und notwendig ist, also (!) der Menschheit in der vollen Ausbildung ihres religiösen Bewußtseins entspricht. (Steht der Feueranbeter, oder der Molochdiener oder der Pantheist, oder der

---

*) Delitzsch a. a. O. 52.

**) Luthardt a. a. O. I. 31. Ähnlich argumentiert er für die Unsterblichkeit. Die Erfahrung zeigt uns die Unsterblichkeit nicht, woher also die Idee davon, wenn sie nicht wirklich wäre? I. 177. So sucht Dorner die Objektivität des Kausalbegriffs zu begründen: Wir können nicht anders, als überall nach Ursachen zu fragen. Demjenigen aber Wahrheit zuzuschreiben, was die Vernunft denken muß, ist vollkommen berechtigt." Dorner a. a. O. 241.

***) Kahnis: Lutherische Dogmatik 1879. I. 119.

†) Christlieb. a. a. O. 154 f.

Christ oder der Atheist auf der Höhe des religiösen Bewußtseins?) Diese (welche?) vollkommene Menschheit hat Gott geschaffen d. h. gewollt. Daß die hier vorhandene Gottesidee der Wahrheit entspreche, dafür ist Gott selbst Bürge mit seiner Wahrhaftigkeit; er konnte nicht die Lüge als ein Wort Gottes über ihn selbst in unsere Brust legen... Dieses Denken kann nicht irren.*)

Allen diesen Versuchen, das Vorhandensein des Glaubens als Vorhandensein des Geglaubten zu verstehen, oder aus der subjektiven Religion das Objekt der Religion zu beweisen, liegt die Zweideutigkeit des Wortes „notwendig" zu Grunde. Es giebt eine subjektive Notwendigkeit eines Schlusses und eine objektive, erstere beruht auf gewissen, sachlich zufälligen, aber psychologisch notwendigen Gedankenverbindungen, die objektive Notwendigkeit eines Schlusses beruht auf der Einsicht in die Unmöglichkeit des Gegenteils. Psychologisch notwendig ist der Irrtum wie die Wahrheit. So ist die Meinung, daß sich die Sonne um die Erde drehe, zunächst notwendig und allgemein, so ist beim Anfang der Spekulation der Monismus in gewisser Weise notwendig, oder doch überaus natürlich. So mag man immerhin die Religion für einen integrierenden Teil des menschlichen Geistes ansehn, die sich darin mit Notwendigkeit überall erzeugt. Indes möge diese Notwendigkeit nun aus der Zuversichtlichkeit des Glaubens oder aus dem allgemeinen Vorbereitetsein geschlossen werden, in jedem Falle

*) Hase: Gnosis. 1869. I. 345. In ähnlicher Weise sucht Steglich (im Jahrbuch des Vereins f. wissenschaftliche Pädagogik IX. 171) aus dem allgemeinen Verbreitetsein des Glaubens auf das Vorhandensein des Geglaubten zu schließen. Darauf hat bereits Thrändorf (in den Erläuterungen zu dem betreffenden Jahrbuch 1878 S. 51) bemerkt, daraus lasse sich höchstens schließen, daß in der menschlichen Natur ein Bedürfnis nach Religion vorhanden sei, aber nicht entscheiden, ob dies befriedigt werden könne.



ist der Schluß auf das thatsächliche Vorhandensein von göttlichen Wesen übereilt. Fest wie an die Sonne am Mittag glauben namentlich die Naturvölker an ihre Götter. Wenn z. B. der fromme Hindu betete: „im Kreis der Seinen sitzt Varuna (Rig-Veda I. 25), oder Agni setze dich auf dieses Gras“ (R. V. II. 6), so glaubte er gewiß eben so fest an die reale Präsenz seines Gottes als an das Vorhandensein des Grases; oder wenn er sagt: Ich sah den Allsichtbaren jetzt, hoch droben sah den Wagen ich (R. V. I. 25), so braucht man noch gar nicht an Hallucinationen zu denken, es soll nur die volle Zuversicht des Glaubens ausgesprochen werden. In Zeiten, wo die subjektive Kritik noch nicht erwacht ist, ist die Vorstellung von den National- oder Hausgöttern so mit dem eignen Ich der Völker verbunden, daß sie einen integrierenden Bestandteil derselben ausmacht; die Menschen lassen sich hier in der That für ihre Götter totschlagen; den Völkern ihre Götter nehmen, ohne zugleich dem entsprechend den ganzen Gedankenkreis umzustimmen, heißt sie irre machen an sich selbst. Mit derselben Zuversicht hat man im Mittelalter an Hexen und Gespenster geglaubt. Kann man nun daraus schließen, daß die heidnischen Götter und Gespenster sind?

Man wird sagen: nicht die Götter als solche, in ihrer von den Völkern konkret gedachten Gestalt ergeben sich daraus als real, sondern man darf nur den allgemeinen Glauben an etwas Übernatürliches überhaupt ins Auge fassen. Allein damit lenkt man von der eingeschlagenen Bahn ab, aus der Zuversichtlichkeit des Glaubens ward auf das Vorhandensein des Geglaubten geschlossen. Diese Zuversichtlichkeit aber bezieht sich nicht auf ein blasses allgemeines Gottesbild, sondern auf die besondern konkreten Götter; überredet einen gläubigen Heiden, die individuellen Züge aus der Gestalt seines Gottes fallen zu lassen, und er wird überhaupt nicht mehr an ihn glauben, es schwindet die Festigkeit seines Glaubens. Es ver-

hält sich hier wie mit den Sinneswahrnehmungen. Ist vom Schauen die Rede, dann hat jeder, der gesehen zu haben glaubt, so viel Recht gehört zu werden als der andre. Eine Religion aber, die nur die allgemeinen Züge aller Religionen enthielt, wäre erstens so unmöglich als ein Familienporträt, welches nur die Familienähnlichkeiten wiedergeben sollte ohne alles Individuelle der Familienglieder, und zweitens wenn eine solche möglich wäre, so fehlte ihr das, was hier die Hauptsache ist, nämlich sie ist nie geglaubt worden, die religiöse Zuversicht hat sich nie auf solche bloße Allgemeinheiten bezogen. Also der Schluß von dem Glauben auf das Geglaubte wäre hier gar nicht am Platze.

Indes vielleicht hält man uns entgegen: wir wollen auch nur zunächst den allgemeinen Trieb zur Religion daraus ableiten, die Religion ansehen als eine notwendige, wesentliche Funktion des menschlichen Geistes, als eine Art Instinkt.

Bekanntlich versuchte E. Renan den Monotheismus der semitischen Völker aus einem diesen Völkern allgemein innewohnenden Instinkt zum Monotheismus abzuleiten. Gesetzt, diese wunderliche Erklärung hätte Recht, es gäbe in der That einen solchen Instinkt, welcher mit Notwendigkeit den Glauben an Einen Gott erzeugte, gesetzt ferner, dieser Instinkt wäre allen Menschen eigen, könnte man daraus auf das Vorhandensein dieses Einen Gottes schließen? Giebt es keine ungestillten Bedürfnisse? Aber so wird man sagen: Bedürfnisse, die wirklich in der menschlichen Natur begründet sind, können nicht ziellos sein; die Ente könnte nicht den Trieb zum Wasser haben, wenn es kein Wasser gäbe. Damit nimmt man aber stillschweigend einen ganz neuen Gedanken hinzu, nämlich den an den Ursprung des Instinktes. Woher kommt der Ente der Instinkt zum Wasser? Entweder, sagt man, daher, daß ihre Urahne auf dem Wasser zu leben genötigt war und dann diese so entstandene Neigung vererbte, oder der Schöpfer, der das

Wasser schuf, schuf auch die Ente dafür. Nimmt man einen dieser Gedanken an, dann allerdings folgt aus dem Instinkt der Ente das Dasein des Wassers. Man wende dies nun auf den Trieb zur Religion an. Entweder die Gottesidee rührt her von einem wirklichen Schauen Gottes, oder der Schöpfer hat sie dem Menschen eingeprägt, damit er ihn suche. In beiden Fällen aber setzt man bereits voraus, was erst bewiesen werden soll, nämlich das Vorhandensein Gottes; es liegt hier, wie St. Mill bemerkt, eine petitio principii vor, die sich selbst auf nichts stützt als auf den Glauben, daß der menschliche Geist von einem Gotte erschaffen sei, der seine Geschöpfe nicht betrügen,*) der also der Seele keine leeren, ziellosen Triebe instinguiert haben werde.

Gegen diesen Trugschluß des argumentum e consensu gentium bemerkt auch Köstlin: Wie soll sich die ausnahmslose Allgemeinheit der Gottesidee konstatieren lassen? Aber auch diese zugegeben: wird nicht ein weiterer Fortschritt die Menschen über den Glauben an Gott hinausführen? Ist nicht die Stufe, auf welcher sie Götter und Einen Gott über sich setzen, nur eine vorübergehende, wenn auch noch so lange währende Zwischenstufe ihrer noch unendlich weit aussehenden Entwickelung? Wird nicht die Erkenntnis einzelner denkender Geister, nach welchen der Gott über uns nur eine Projektion unseres eigenen Innern ist, künftig noch Eigentum der Mensch-

---

*) Mill a. a. O. 131. Dasselbe gilt gegen Jürgen Bona Meyer (Philosophische Zeitfragen 1874. S. 423.) Aus dem Denken, Fühlen, Wollen des Menschen wird hier auf ein Urdenken u. s. w. geschlossen und gesagt: „Da die Keime zu diesem ihrer Natur entsprechenden Glauben in die Seele gelegt sind, darum muß er zur Wahrheit führen und kann nicht auf Selbsttäuschung abzielen.“ Dazu bemerkt Steinthal (Zeitschrift für Völkerpsychologie u. s. w. VIII. 272): Die Keime zum Gottesglauben liegen im Menschen, wie tausend Keime zu Irrtümern, sie liegen in der Seele, sind sie etwa von einem bewußten Schöpfer in sie absichtsvoll und zweckmäßig gelegt?

heit werden und der Glaube an einen Gott sich als ähnliche Illusion darstellen, wie der Glaube an einen über die Erde ausgespannten Himmel, welcher der Wohnsitz Gottes und der Götter sein sollte?*) Ja man darf dreist fragen, ist nicht auf allen Wissensgebieten der Irrtum zunächst allgemeiner als die Wahrheit?

Über das Einschmeichelnde des argumentum e consensu gentium sagt Thilo: „Die Meinung des Aristoteles, daß auf die Ansichten der Erfahrenen und Weisen Gewicht gelegt werden müsse, die schon bei den Stoikern sich dahin erweitert hatte, daß die Übereinstimmung aller ein Kennzeichen der Wahrheit sei, soll hier ihre Begründung darin finden, daß die Keime der richtigen Erkenntnis und des sittlichen Handelns schon in der menschlichen Natur angelegt sind, man also nur der Natur zu folgen braucht, um zur Wahrheit zu gelangen. — Es ist dies die leichteste Manier, seine Überzeugungen zu bewahrheiten, denn man überhebt sich der Mühe alles weitern Beweises. Liegt es in unserer Natur, so zu denken, dann müssen wir so denken. Es ist zugleich die sich am leichtesten einschmeichelnde Manier; denn darin liegt der Beweis der ursprünglichen Güte und Erhabenheit unserer Natur, daß sie mit solchen vortrefflichen Anlagen ausgerüstet worden ist. Es ist aber auch die gedankenloseste Manier; denn man überhebt sich gänzlich der Frage, worin solche Anlagen und Keime eigentlich bestehen, und wie es möglich ist, sich solche ursprüngliche Ausrüstung zu denken. Eben diese Ansicht ist daher das hauptsächlichste Zeichen der Trägheit des Denkens und der Unaufgelegtheit zu aller spekulativen Forschung. Die neuere Philosophie, welche diese Meinung als ein altes Erbstück aufgenommen hat, ist dadurch vorzüglich in ihrem Fortgange aufgehalten und hat lange Zeit gebraucht, um dieses Hindernis

*) Theologische Studien und Kritiken. 1867. 101.

wissenschaftlicher Einsicht zu überwinden." *) Für die Theologie ist, wie wir gesehen haben, der Zeitpunkt der Ueberwindung noch nicht gekommen.

Wir haben Ebrard lange außer acht gelassen, um einigermaßen im Zusammenhange und nach den Konsequenzen die von ihm gehegte Erkenntnistheorie darzustellen. Dieselbe läßt sich als einen doppelten Sensualismus bezeichnen, die Seele ist darnach ein doppelter Spiegel, einmal für die irdische Welt durch das Medium der Sinne, und zum andern für die übersinnliche Welt durch das Medium der Vernunft oder der angeborenen Ideen. Wir werden später bei Dorner, Frank und Ritschl noch einmal darauf zurückkommen müssen. Jetzt kehren wir zurück zu Ebrard und fragen, was leistet seine Theorie in Bezug auf die Erkenntnis der Natur?

Ebrard erkennt, daß uns zunächst nichts als unsere eigenen inneren geistigen Zustände gegeben sind. Aber diese Thatsache drückt er nicht richtig aus, wenn er sagt: was wir wahrnehmen, sind Wirkungen. Wir sehen, hören und fühlen nicht die Objekte, sondern Wirkungen, die von außen auf unseren Nervenapparat ergehen und gewisse Empfindungen hiermit in uns erregen (101, 107, 26). Hier ist eine doppelte Erschleichung zu bemerken, erstens daß das Wahrgenommene in uns als eine Wirkung und zweitens als eine Wirkung von außen wahrgenommen werden soll. Gegeben sind uns nur die Empfindungen resp. deren Komplexe. Ob etwas eine Wirkung ist, oder nicht, läßt sich gar nicht wahrnehmen. Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ist niemals rein empirisch festzustellen. Einem Ereignis läßt sich niemals durch bloße Wahrnehmung ansehen, ob es eine Wirkung oder ob es nicht vielleicht ursachlos entstanden, also keine Wirkung

*) Thilo: Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 1880. I. 304.

im strengen Sinne ist. Um dies entscheiden, also um jedes Ereignis als eine Wirkung betrachten zu können, muß erst festgestellt sein, daß es überhaupt kein absolutes Werden, also kein Geschehen ohne Ursache geben kann, sondern jedes Geschehen seine Ursache haben muß. Nun könnte man wohl denken, das verstehe sich von selbst, und allerdings versteht es sich im Bereich der exakten Forschung von selbst. Aber Ebrard läßt sich hierher nicht rechnen, denn er statuiert das absolute Werden, indem er z. B. Kräfte ohne Substrat, also ohne Ursache annimmt. Und auch sonst fällt er oft in die Vorstellung des absoluten Werdens zurück. Wo nun dies, wenn auch nur als möglich im Begriff, zugelassen wird, da ist nirgends eine Garantie gegeben, ob nicht die Empfindungen u. s. w. überhaupt die geistigen Zustände absolut d. h. ursachlos entstanden, also keine Wirkungen sind.

Die zweite Erschleichung besteht darin, daß jene Wirkungen sofort auf äußere Ursachen bezogen werden. Warum nicht auf innere? Ebrard meint dies freilich erläutert zu haben: „Vom Nicht-Ich, sagt er 107, von den Objekten weiß ich nur, daß nicht ich es selbst bin, der sie mir zum Inhalt meiner Wahrnehmung gegeben hat, daß sie vielmehr seiende Kräfte in dem Sinne sind, daß ihnen ein von meinem Sein und Willen unabhängiges Sein allerdings zugeschrieben werden muß.“ Das Letztere weiß ich aber nicht unmittelbar; nur dies weiß ich, daß ich mir die sinnlichen Empfindungen nicht willkürlich geben, nicht beliebig ändern kann, sondern daß ich in meiner Anschauung an sie nach Inhalt und Form gebunden bin. Diese Thatsache hat noch niemand geleugnet, auch Fichte nicht. Aber gegen den Idealismus ist damit gar nichts gesagt. Allerdings nicht das Ich, wie es mir gegeben ist, das empirische Ich, ist die Ursache der Empfindungen, sondern das reine Ich, dieser unbewußte Hintergrund und Mutterschoß des empirischen Ich. Dasselbe produciert notwendig und unserm empirischen Ich

unbewußt im absoluten Werden aus sich selbst heraus das empirische Ich mit seinen empirisch gegebenen Merkmalen, wozu eben auch die Empfindungen gehören. So etwa Fichte.*) Und ebenso würde Leibniz, verwerfend jede äußere Ursache, sagen, die Seelenmonas produciert nicht willkürlich, sondern unbewußt, einem innern Zwange folgend, aus eignem innern Fond die einzelnen geistigen Zustände, darunter einige mit dem Scheine des Von-außen-kommens. Fichtes absolutes Werden und Leibnizens Theorie der rein inneren Ursachen müssen also erst begrifflich widerlegt sein, ehe von den gegebenen Empfindungen auf äußere Ursachen geschlossen werden kann; zumal da Ebrard sonst viel von unbewußt wirkenden Kräften der Seele zu erzählen weiß. Dieselbe soll nämlich nicht allein alle Kategorien, ja einen Typus der ganzen Welt in sich tragen, sondern auch und zwar ganz unbewußt den Leib mit all seinen wunderbaren Einrichtungen aufbauen; die Seele denkt demnach nicht bloß unbewußt, sie realisiert auch ihre Gedanken unbewußt und zwar mit einer Kunstfertigkeit und Intelligenz, welche sie im bewußten Zustande nicht von ferne besitzt und erst sehr allmählich und unvollkommen auf wissenschaftlichem Wege, in der Anatomie und Physiologie, sich aneignet. Wenn dies alles unbewußt von der Seele gethan werden kann, wäre es dann

*) Man hat festzuhalten, daß Fichte unter dem reinen Ich, welches aus sich die Vorstellungen der uns als real gegebenen Welt produciert, nicht das empirische Selbstbewußtsein oder unser empirisches Ich versteht. Des reinen Ich als solchen ist sich der Mensch so wenig bewußt, daß die meisten Menschen sogar leichter dahin zu bringen sein würden, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten. Daher sind auch alle Thätigkeiten des reinen Ich nicht Thätigkeiten, deren sich unser empirisches Ich bewußt wäre oder welche letzteres gar willkürlich vornehmen und unterlassen könnte. Wir nach unserm empirischen Ich sind vielmehr ganz und gar an die Produkte des reinen Ich gebunden, müssen also die Welt so anschauen, wie sie das reine Ich uns zeigt, indem es sie schafft. Ja das empirische Ich ist selbst erst eine Setzung des reinen Ich.

nicht möglich, daß sie auch die einfachen Empfindungsqualitäten aus sich heraus erzeugt, deren Verknüpfung ja ohnehin ihr Werk sein soll, da die Seelenmonas alle Kategorien unbewußt in sich trägt und unbewußt nach ihnen verfährt (50). „Das Ich selbst ist die Lebensmonas, die den Lebensprozeß ihres Leibes bewirkt und regiert. Daß das Ich sich hierbei seiner Lebensmonas-Wirkungen auf die vitalen Funktionen nicht bewußt ist, macht gar keine Schwierigkeit“ (120). Aber wenn das Ich unbewußt auf die sensitiven Funktionen wirkt und dadurch Empfindungen bewirkt, macht das größere Schwierigkeit? Wenn das eine zugelassen wird, so kann die andere weit einfachere Thätigkeit schwerlich als unmöglich bezeichnet werden.

Hier könnte nun Ebrard einwenden, die Kraft, auf die vitalen Funktionen zu wirken, hat die Seele nicht von sich selbst, sondern sie ist ihr vom Schöpfer gegeben. Die andre aber, auf die sensitiven Funktionen zu wirken, ist ihr nicht verliehen. Aber woher kann er das wissen? Trug sich nicht Des Cartes mit der Furcht vor einem summus deceptor, der den menschlichen Verstand so eingerichtet haben könnte, daß er z. B. glaubte, etwas Äußeres wahrzunehmen, aber gleichwohl sich dabei täuschte? Überhaupt ist Ebrard sehr im Irrtum, wenn er meint, „nach dem Vorgange von Baader, Schelling und Hegel den Idealismus Fichtes überwunden zu haben“ (107). Das ist nach diesen Systemen gar nicht möglich: wo in irgend einer Weise das absolute Werden angenommen wird, bleibt auch immer der Gedanke möglich: das Ich produciere unbewußt aus sich heraus seinen ganzen empirisch gegebenen Inhalt. Darum erklärt auch Schopenhauer, befangen im absoluten Werden, den Idealismus für eine uneinnehmbare Festung.*)

*) Dies scheint auch sonst anerkannt zu werden, so heißt es z. B. bei Vogt: Fundamentaldogmatik. 1874. 233: „absolut gewiß kann dem Menschen nur Eins sein, nämlich daß er ist, weil er sich eben seiner



Gehen wir nun ein auf den weitern Gedanken Ebrards, von der Wirkung, d. h. von den Empfindungen auf deren Ursachen, also auf äußere Kräfte zu schließen. Ebrard hebt es sehr oft hervor, daß er nicht auf äußere Stoffe, sondern allein auf Kräfte schließe. Das versteht sich nun freilich von selbst, denn der Stoff als solcher, selbst wo er als Träger der Kraft angesehen wird, kann niemals sinnlich wahrgenommen werden. Was wir empfinden, kann immer nur Folge der Kraft dieses Stoffes sein. Ebrard thut sich auf diese seine Expositionen viel zu gute, für zwei Paragraphen wählt er davon die Überschriften. §. 61: Wir nehmen nicht Dinge, sondern nur Wirkungen wahr, und §. 62: Es giebt keine Materie. Das ist ja längst anerkannt und deutsche wie französische Physiker haben wiederholt auseinander gesetzt, daß der Stoff selbst, wenn er auch vorhanden ist, nie als solcher gegeben sein kann. Auch die Grundbegriffe und Rechnungen der Mechanik lassen sich ohne weiteres bei der Hypothese, daß das sogenannte Atom weiter nichts als ein centrum activitatis sei, festhalten. Der

---

bewußt ist..... Die Brücke von unsern Vorstellungen zur Außenwelt kann nicht durch jene selbst oder deren Verknüpfung geschlagen werden, da sie ja nicht auf diesem Wege über sich hinaus kommen." Das letztere ist nicht richtig. Die Brücke zur Außenwelt liegt in der Einsicht, daß zur Entstehung von Empfindungen überhaupt zum Geschehen mindestens zwei, also mehrere Wesen vorhanden sein müssen, weil absolutes Werden unmöglich ist. Diese Einsicht ist nicht eine subjektive, sondern objektive.

In ähnlichem Sinne, wie Vogt, spricht Horwicz: Psychologische Analysen. 517: „es giebt auch andre Dinge (als das Dasein Gottes), welche wir nicht in aller Strenge beweisen können, und die wir doch glauben müssen, z. B. die Realität des Raumes, der Zeit und der Außenwelt."

Desgleichen J. B. Meyer: Philosoph. Zeitfragen. 1874. 428: „Unser Wissen von der Außenwelt beruht auf dem Glauben an die Aussagen unserer Sinne, unser Wissen vom eigenen Ich beruht auf dem Glauben an die Aussagen unseres Bewußtseins."

mathematischen Physik genügen allenfalls Kraftpunkte, bei denen man von dem Substrat ganz absehen kann. Das Substrat als solches, als reales Wesen kommt hierbei gar nicht in Betracht, dieses hat hier keine andre Bedeutung, als einen Punkt, Ort anzugeben, von wo aus die Kräfte gehn; darum genügt es der Statik und Mechanik statt wirklicher Wesen nur centra activitatis anzunehmen, die umgeben sind von einer sphaera activitatis. Dies reicht zur nächsten Erklärung der physikalischen Phänomene aus. Aber etwas ganz anderes ist es, zu fragen, sind nun auch diese Kräfte und deren Verhältnisse das eigentliche Wesen, das Seiende selbst, welches als Letztes den Erscheinungen zu Grunde liegt? Kann man bei bloßen Kräften stehen bleiben, fordert das Gegebene nicht unabweisbar etwas Seiendes, bei welchem es sein Bewenden haben muß? Das können bloße Kräfte, die ja selbst nur ein Geschehen sind, nicht sein, sondern der metaphysische Gedankengang fordert unbedingt die Annahme von absolut Seienden, denen die Kräfte zukommen, von Wesen, die unter Umständen Kräfte äußern können.*) In diesem Schlusse auf reale Wesen, als die Ursachen der Kräfte selbst, sieht nun Ebrard weiter nichts als Bequemlichkeit und Trägheit im Denken, welche eben nach der Gewohnheit des gemeinen Mannes da etwas Reales oder Seiendes sieht, wo etwas Wahrnehmbares gegeben ist. Eine solche Trägheit mag bei vielen vorhanden und bei vielen der Grund sein, warum sie ohne weiteres Materie annehmen, oder die letzten Elemente derselben wieder behaftet denken mit den Eigenschaften oder Kräften der sinnlich wahrnehmbaren Materie. Aber in Wahrheit liegt hier derselbe Schluß zu Grunde wie oben: warum beruhigt man sich nicht bei dem bloßen Gegebensein des innern Geschehens, den Empfindungen? Warum nimmt

---

*) O. Flügel: Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 1876. 53 ff.

man zu diesen als zu einem Geschehen oder zu Wirkungen Kräfte als deren Ursachen hinzu? Weil es ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit ist, das Werden absolut, oder das Geschehen ohne Ursache zu denken. Nun weiter: was ist denn eine Kraft? Ist sie nicht auch ein Geschehen? Bedarf sie nicht auch der Ursache? Sagt Ebrard doch selbst 317: „das Wirkende ruft nicht immer Wirkungen hervor, sondern nur unter Bedingungen. Ein Etwas, was aber nur unter Bedingungen wirksam wird, nennt man eine Kraft. Die ruhende Kraft wird unter Umständen zur aktuellen. Stoff hat entweder keinen Sinn oder den Sinn einer seienden Kraft." Eine ruhende Kraft aber ist ein Widerspruch, ist so viel als eine kraftlose Kraft, eine Kraft, die nicht wirkt, ist eine Ursache, die nichts verursacht. Einen andern Sinn hat bei Ebrard das Wort Kraft nicht, als lediglich Ursache und zwar der sinnlichen Wahrnehmungen zu sein. Allein indem er von seiender Kraft oder ruhender Kraft spricht, zeigt sich schon das Streben, jenen Widerspruch zu vermeiden, nämlich durch die Annahme von Etwas, was nur unter Umständen oder unter Bedingungen sich als Kraft äußert, also von Etwas, dem das Wirken nur zufällig ist, was aber auch dann, wenn jene Umstände oder Bedingungen nicht vorhanden sind, also wenn es nicht wirkt, doch ist. Mag er dies, was man gewöhnlich das Seiende nennt, als ruhende oder kraftlose Kraft bezeichnen, um das Wort sei kein Streit, die Sache scheint er hiernach zuzugeben, daß nämlich die letzten Ursachen für das Geschehen, welches gegeben ist, in Etwas (Elementen) gesucht werden muß, welches nicht ursprünglich oder ursachlos Kraft ist, sondern nur unter Bedingungen zur wirkenden Kraft wird. Darum erklärt auch Frank, welcher, so lange er im allgemeinen von der Methode der Forschung redet, nicht selten das Richtige trifft: „Jede Kraft setzt ein Wesen voraus, von dem sie ausgeht, es wäre ein Widerspruch, eine absolute und unbedingt wirkende Kraft

zu setzen, welche doch in sich selbst wiederum durch anderes außer ihr und nicht bloß durch sich selbst bedingt wäre. Realprinzip des Werdens ist das absolute Wesen,"*) worunter er allerdings ohne weiteres Gott, die Naturforschung aber die letzten Elemente der Natur versteht. Desgleichen können wir uns die Worte Köstlins aneignen: „reale Kräfte sind nur denkbar als Kräfte eines [oder mehrerer] Realen, dem sie zugehören."**) In dieser Beziehung ist auch der Einsatz des sogenannten kosmologischen Beweises richtig, der das Relative auf das Absolute, das Werden auf das Sein, die Kraft auf das Wesen zurückführt. Der Irrtum liegt alsdann nur darin, daß er dieses Seiende als Eins oder gar als Gott auffaßt. Zunächst wird man vielmehr auf mehrere Seiende, Atome, Monaden geführt, die eben sich gegenseitig zu Kraftäußerungen bestimmen und so die Ursachen der gegebenen Erscheinungen werden.

Ebrard macht indes nicht Ernst mit der Annahme von seienden Kräften, er denkt sich darunter nichts Seiendes, sondern immer nur Wirkendes. Er stellt sich darum das Verhältnis von Kraft und Stoff ganz falsch vor, wenn er den Stoff oder das Seiende als „ein abstraktes, wirkungs- und eigenschaftsloses Sein denkt, was hinter den Kräften stecke, und dem der Kräftekomplex als etwas Nicht-seiendes wie einem Haubenstocke angehängt wäre" (103). So ist es nicht. Denn erstens sind die Kräfte nicht das Nicht-seiende, sondern das relativ Seiende, nämlich das, was thätig ist unter gewissen Bedingungen, zum andern: wenn das Seiende ursprünglich eigenschaftslos gesetzt wird, so heißt dies soviel, das Seiende hat nicht ursprüngliche oder ursachlose Eigenschaften d. h. Kräfte, es kann aber diese und damit Eigenschaften also Beziehungen

*) Frank: System der christlichen Wahrheit. I. 1878. 108.
**) Theolog. Stud. u. Krit. 1876. S. 27.

zu uns und andern Wesen unter gewissen Bedingungen gewinnen. Drittens steht das Seiende nicht **hinter** den Kräften, die Kraft ist nicht etwas, was nur äußerlich hinzukäme, sie ist nicht zu trennen von dem Seienden oder dem Stoffe, sondern der Stoff selbst, ganz wie er ist, kann unter Umständen sich als Kraft äußern, ohne doch aufzuhören zu **sein**. Die Umstände, unter denen dies geschieht, sind einmal der qualitative Gegensatz der realen Wesen und zum andern das Zusammen, die unmittelbare Berührung zweier oder mehrerer qualitativ einander entgegengesetzter Wesen. Doch davon später ausführlicher bei den Grundzügen der realistischen Metaphysik. Für jetzt genügt es, festzuhalten: die letzten realen Elemente, welche der wechselnden Vielheit der Erscheinungen als Grundlage dienen, sind nicht etwas (sog. Schemen) hinter dem Gegebenen, sondern die letzten, nicht weiter zerlegbaren, qualitativ bestimmten Elemente, durch deren Thätigkeit alle Erscheinungen der Sinnenwelt (also die Eigenschaften und Kräfte) bedingt sind. Die Erscheinungswelt hat außer den Elementen keine selbständige Existenz, gleichwohl wird ihr die Existenz überhaupt, nämlich die bedingte oder relative Existenz nicht abgesprochen, obwohl sie nicht in dem Sinne Realität hat, als die letzten alles bedingenden Elemente.

Ebrard bleibt zunächst bei der Annahme von bloßen Kräften, Kräftekomplexen oder Dynamiden als den Ursachen der sinnlichen Erscheinungen stehen. Doch sind dies nach ihm nicht die **letzten** Ursachen, „denn diese Komplexe haben ja keine Dauer, sondern sind in unaufhörlicher Auflösung und Neuverbindung und Umwandlung begriffen" (108). Hier folgt er dem richtigen Grundsatze, daß das Wandelbare nicht das absolut Seiende sein kann, dieses vielmehr an sich als unveränderlich und unwandelbar gedacht werden müsse. Allein er bezieht diese Wandelbarkeit nicht allein auf den Komplex von Kräften, welcher sich als solcher in seine einzelnen Kräfte auflösen kann,

die sich dann zu einem neuen Komplex vereinigen können, sondern er bezieht die Wandelbarkeit auch auf die einfachen Kräfte selbst, abgesehen von ihrer Verbindung. „Nicht einmal von den Kräften, deren Komplexe wir als körperliche Atome zu bezeichnen pflegen, wissen wir mit Sicherheit, ob sie unverlierbar und unverwandelt fortbestehen; entweder ein Verlust oder eine Verwandelung muß vielmehr angenommen werden" (109). Worin dieses „Muß" begründet ist, wird freilich nicht näher bestimmt, doch soll wohl folgendes Räsonnement eine Art Begründung enthalten, welches sich freilich nicht auf die einfache, einzelne Kraft, sondern auf einen Kräftekomplex bezieht. „Unter denjenigen Kräften, deren Komplex wir Eisen nennen, befindet sich auch die magnetische Anziehung. Verbindet sich nun dieser Kräftekomplex Eisen mit dem Kräftekomplex Schwefel, so entsteht der Kräftekomplex Schwefeleisen, in welchem die Kraft der magnetischen Anziehung nicht mehr vorhanden ist. Ob diese schlechthin verloren gegangen, ob sie sich in eine andere Kraft umgewandelt habe; in beiden Fällen ist durch diese Thatsache der Beweis geliefert, daß der Satz: kein Atom der Materie gehe je verloren, grundfalsch ist" (108). Dieser Beweis ist allerdings sehr wohlfeil; ebenso kann man z. B. sagen: zum Begriff Wasser gehört die Eigenschaft, tropfbarflüssig zu sein, folglich hat das Wasser als Eis seine Natur umgewandelt. Warum wird denn nicht erwähnt, daß sich das Schwefeleisen wieder zerlegen lasse und daß jede Dynamide wieder behaftet mit ihren alten Eigenschaften ausscheidet, diese also streng genommen weder verloren noch verwandelt sind? Und warum ist denn zur Beraubung der magnetischen Kraft die Anwesenheit des Schwefels nötig? Von einer absolut freiwilligen Umwandlung oder gar einem Verlust der betreffenden Kraft kann doch nicht die Rede sein, wenn zu deren Unterdrückung die Anwesenheit, d. h. die Einwirkung einer andern Kraft erforderlich ist. Die scheinbar verschwundene Kraft ist nur, wie

man zu sagen pflegt, latent geworden. Daß sie noch vorhanden und zwar in ungebrochner Stärke vorhanden ist, zeigt sich darin, daß eben, sie zu binden, eine andre Kraft nötig ist, welche verhindert, daß der Effekt eintrete, welcher sofort eintritt, sobald und soweit die bindende Kraft fortfällt. War denn dem Verfasser, als er obige Exposition schrieb, nicht die Definition einer chemischen Verbindung gegenwärtig, die als solche andere Eigenschaften zeigt, als die einzelnen Stoffe haben, welche die Verbindung bilden, daß aber doch diese Stoffe unverändert wieder ausscheiden können. Dies könnte natürlich nicht stattfinden, wenn eine wesentliche Umwandlung vor sich gegangen wäre.

Dem ganzen Räsonnement liegt außerdem der Irrtum zu Grunde, als zeigte uns die sinnliche Erfahrung das wahre Wesen der Dinge, als nähmen wir unmittelbar wahr, was die Dinge oder deren Kräfte sind, und als verwandelten sich diese selbst, wenn der Eindruck, den sie auf uns unter andern Bedingungen machen, ein anderer ist. Unsere Wahrnehmungen beruhen ja selbst nur auf einem Verhalten der Dinge oder Kräfte zu uns oder von uns zu den Dingen; ändern sich die äußern Bedingungen, unter denen jene auf uns wirken, so muß auch der Effekt, nämlich unsere Wahrnehmung, eine andere sein.

Ebrard meint nun bewiesen zu haben, daß die Kraft wandelbar sei und also nicht das Letzte sein könne. Als dieses gilt ihm vielmehr das Gesetz: „Nur die Gesetze, nach welchen sich jene Kräfte zu Körpern komplizieren, kombinieren, wieder trennen und sich dabei umwandeln, und nach welchen sie auf andere Körper, d. h. Kräftekomplexe, z. B. unsere Sinnesorgane einwirken — nur diese Gesetze sind. Ihnen können wir mit voller Sicherheit, ihnen müssen wir Existenz zuschreiben“ (109). Was mag denn hier unter Gesetz verstanden werden? Jedenfalls das nicht, was man in der Wissenschaft darunter versteht. Was soll ein Gesetz sein, das reale Existenz nicht nur hat,

sondern solche erzeugt, indem es erst die Körper setzt, welche ihm gehorchen sollen? Gesetz ist ein Begriff, abstrahiert aus dem gleichförmigen Verhalten gewisser Körper oder Kräftekomplexe unter bestimmten Bedingungen. Das Gesetz selbst ist nichts Reales, es bezieht sich aber auf etwas Reales und eben aus der Festigkeit, der Konstanz der Gesetze schließt man auf die Konstanz oder Unwandelbarkeit der Dinge und ihrer Kräfte. Daraus, daß die Körper in einer überall konstanten Weise fallen, schließt man, daß konstante Ursachen zu diesen Erscheinungen vorhanden sein müssen, aus diesen Erscheinungen abstrahiert man das Fallgesetz. Aber es heißt die Sache auf den Kopf stellen, zu denken, als das Prius der Bedingungen bestehe das Fallgesetz für sich, und nun müßten sich die Körper nolens volens darnach richten. Im abgekürzten Sprechen sagt man wohl: die Brechung des Lichtes geschieht nach bestimmten Gesetzen, oder der Körper fällt, weil das Gesetz der Gravitation allgemein wirkt. Aber es wäre doch ganz falsch, sich die Gesetze als eine reale Kraft oder Ursache vorzustellen, außer den Körpern vorhanden, darüber schwebend, sie zu gewissen Bewegungen nötigend. Dies gilt nicht einmal für die Gesetze auf moralischem Gebiete. Despoten, Doktrinäre und Schwärmer entwerfen wohl a priori eine Gesetzgebung und versuchen nach dieser Schablone zu regieren und die Unterthanen darunter zu beugen, sie müssen aber meist bald genug die Erfahrung machen, daß die Menschen sich nicht nach beliebig gemachten, ihnen oktroyierten Gesetzen richten. Die Gesetze wirken nicht einmal hier als Ursache. „Es ist schon unpassend, wenn ein Staatsmann von Gesetzen und von der Herrschaft der Gesetze redet, ohne zu überlegen, welche denn die Personen seien, denen Lust und Macht innewohne, die Gesetze zu befolgen und zu schützen. Gesetze sind ein reines Nichts, ohne den Willen, der sie in Ausübung bringt und erhält. Es ist aber noch unpassender, von Naturgesetzen etwas zu erwarten

ohne Voraussetzung einer festen, sich durchaus gleich bleibenden Natur der Dinge. Sich selbst gleich und unwandelbar muß zuerst Etwas sein. Wo Nichts ist, da wird auch Nichts. In dem Beharrlichen hat die Festigkeit der Gesetze den Grund ihrer Notwendigkeit. Weil es ein solches und kein anderes ist, darum wird der Wechsel von solchen und keinen andern Gesetzen regiert."*) Gäbe es nicht gewisse konstante Grundbedingungen der natürlichen Ereignisse, so würde von einer konstanten Art und Weise des Geschehens, d. h. von festen Naturgesetzen, nicht die Rede sein können. Diese Gesetze sind nichts ohne die Dinge selbst, deren von ihrer Natur (Qualität) abhängiges Verhalten zu einander sich eben in den Gesetzen auf eine bestimmte Weise ausspricht.**) Die Gesetze als solche sind ein Abstraktum und davon sagt der Verfasser 179 ganz richtig: „es widerstreitet der Logik und dem Kausalitätsgesetz, ein Abstraktum als ein Wirkendes anzusehn."

Aber Ebrard versteht ja auch unter Gesetz nicht das, was man sonst in der Wissenschaft darunter denkt. Er folgt einem eigenen, selbsterwählten Sprachgebrauch und meint darunter eine reelle wirkende Kraft, z. B.: „das organische Werdegesetz ist ein solches Agens, was die organischen Prozesse einleitet und ordnet, die dafür nötigen Elemente und Bedingungen in der richtigen Ordnung herbeischafft (116), ja 318 bezeichnet er das Gesetz als etwas außer (praeter) dem Stoffe, als etwas Allgemeines, außer den einzelnen Atomen, was ihr gegenseitiges Verhalten bestimmt." Wenn dies nur einigermaßen ernst genommen wird, so befindet man sich mitten in dem alten vulgären Dualismus, der Stoff und Kraft trennt, jenen als eine träge Masse ansieht, welche erst durch die Kraft (hier Gesetz genannt) in Bewegung und Thätigkeit gesetzt wird;

---

*) Herbart: Werke. II. 184.

**) Cornelius: Über die Bedeutung des Kausalprinzips in der Naturwissenschaft. 1867. S. 22.

was um nichts besser ist, als wenn man die Natur mit Dryaden, Najaden u. s. w. bevölkerte.

Ebrard hat nie auf Fechner hingewiesen, vielleicht freut es ihn, zu hören, daß er in dieser Beziehung ziemlich genau mit der einen aber nichts weniger als exakten Seite der Atomenlehre Fechner's zusammentrifft. Auch dieser sieht das Gesetz als das Reale der Welt an; die Atome sind nach ihm tote, unwirksame, von geometrischen Punkten kaum zu unterscheidende Wesen, die der von ihm angenommenen Kraft nur als Angriffspunkte dienen. Seine Ansicht über den Zusammenhang zwischen Kraft und Stoff ist daher, wie die Ebrards, wesentlich dualistisch. Freilich wollen beide dies nicht Wort haben, indes es gilt ziemlich genau von beiden, wenn man das Wort Kraft mit Gesetz vertauscht, was Fechner abweisend sagt: manche stellen sich die verschiedenen Kräfte, wie Gravitationskraft, Kohäsionskraft, magnetische und elektrische Kraft, sozusagen als selbständige mythologische Wesen vor, welche aus einem ideellen Reiche in die Körperwelt eingreifen und nach einer spezifisch konstanten Eigentümlichkeit die Verhältnisse in diesem oder jenem ihnen besonders unterthanen Gebiete des Geschehens abändern und neue Verhältnisse darin hervorrufen."*)

„Mythologische Wesen, ideelles Reich." Das paßt genau auf Ebrard. Das Gesetz ist ihm nicht allein das Reale, es ist auch schon an sich ein geistiges Ding und deutet auf einen geistigen Urheber. „Ein Gesetz ist etwas geistiges, weil ein allgemein Giltiges, eine Vielheit unter eine Einheit Befassendes" (109). Also auch im Lager der positiven Monisten dieselbe Verallgemeinerung des Begriffs Geist, wie in dem der negativen: Geist = Einheit in der Vielheit.**) Dieselbe falsche

---

*) Fechner: Über die physikalische und philosophische Atomenlehre 1864. S. 127; vgl. dazu die Recension in Zeitschrift für exakte Philosophie. V. 398 ff.

**) Diese Gleichsetzung von Geist und absolutem Werden liegt auch



Umkehrung, weil Geist allerdings im gewissen Sinne eine Einheit in der Vielheit ist, darum soll alles, was eine Einheit in der Vielheit, jedes Ding z. B. mit mehrern Merkmalen Geist sein. Der andere Grund, warum das Gesetz etwas Geistiges sein soll, wird darin gefunden, daß es auf einen Gesetzgeber deute und so zur Anerkennung eines geistigen Gebietes, ja eines geistigen Urhebers nötige (318). Der Schluß vom Naturgesetz auf einen Gesetzgeber ist in der Apologetik sehr beliebt, auch Christlieb läßt sich z. B. von dieser scheinbaren Bündigkeit, die freilich lediglich in den Worten und der dadurch erweckten Ideenassociation liegt, verführen, ganz allgemein zu sagen: jedes Naturgesetz setzt einen Setzer voraus.*) Indessen dokumentiert man damit aufs neue seine völlige Unbekanntschaft mit dem, was die Wissenschaft ein Naturgesetz nennt, indem man eben das Gesetz als etwas Selbständiges ansieht, welches nach Belieben dem Stoffe oktroyiert wird und so allerdings einen fordert, der dem Stoffe das Gesetz aufzwingt. So ist es aber nicht. Die Naturgesetze sind nichts als der Ausdruck der konstanten Notwendigkeit, daß unter denselben Bedingungen auch immer das nämliche geschehen müsse. Daß dies geschieht und daß es so geschieht, wie es geschieht, davon ist das Gesetz nicht die Ursache, das liegt vielmehr in der besondern Natur der Wesen und ihrer Kräfte und der sonstigen Umstände ihres Wechselwirkens. Darum ist jedes Geschehen gesetzlich, d. h. es ist an bestimmte Ursachen geknüpft, ein ungesetzliches Geschehen ist in der Natur unmöglich, weil

---

folgender Exposition Christliebs zu Grunde (Moderne Zweifel. S. 186): Ist das eine unserm Geiste notwendige Voraussetzung, daß nur dem Geiste das Sich-selbst-setzen, das ewig-notwendige Sein zukomme, so folgt, daß wir auch jenen unbedingt seienden Grund aller Dinge, jenes Absolute, zu welchem uns der kosmologische Beweis führt, uns nicht anders vorstellen können, denn als Geist. Was durch sich selbst subsistiert, muß auch sich selbst denken.

*) Christlieb a. a. O. 190.

es hieße ein Geschehen ohne Ursache. Freilich wird von den Apologeten Gesetz häufig als identisch mit Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit gebraucht und davon dann mit größerm Rechte auf einen Zwecksetzer geschlossen. Allein diese Gleichsetzung ist falsch; denn auch die Unordnung und Unzweckmäßigkeit geschieht nach Gesetzen. Sogar eine gewisse Ordnung, eine geometrische Regelmäßigkeit, z. B. der Krystalle, eine regelmäßig sich vollziehende Periodicität der Bewegung kann sich von selbst einstellen, ohne daß auch nur von ferne eine ordnende Intelligenz mit im Spiele sein müßte. Das Naturgesetz als solches deutet nie auf einen Gesetzgeber, sondern immer nur auf eine Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit der letzten Elemente der Natur. Wären die Dinge nicht, was sie sind, dann wirkten sie auch nicht so, wie sie wirken.

Etwas anderes ist es aber, wenn die besondere Verknüpfung der Naturkräfte, oder Kombinierung der Naturgesetze zu einem bestimmten Zwecke ins Auge gefaßt wird. Hier stellen sich die bekannten teleologischen Betrachtungen ein.

Es ist z. B. die Frage: was bewirkt im Organismus eine derartige Verbindung der vielen einzelnen Teile, Funktionen u. s. w., daß das Resultat ihres Zusammenwirkens nicht allein zweckmäßig scheint, sondern in der That auch zweckmäßig ist? Darauf antwortet Ebrard: die Lebenskraft ist dieses Agens. Allein er versteht darunter zweierlei, einmal die höchste schöpferische Intelligenz und zum andern die alte unbewußte Lebenskraft. Er polemisiert 113 gegen die Lebenskraft alten Stils und bemerkt: „die ältere Naturforschung verkennt, daß die Vitalfunktionen sich aus physikalisch-chemischen Prozessen zusammensetzen, und führt alles, auch das Konkreteste in jenen Funktionen unmittelbar auf eine abstrakte Lebenskraft zurück, — wir aber verstehen darunter das die physisch-chemischen Vorgänge im Organismus Einleitende und zum einheitlichen, systematischen Zusammenwirken Dirigierende.“ In demselben Sinne bemerkt

er 115: „wenn einmal eine keimfähige Zelle durch die Kunst des Chemikers hergestellt werden sollte, so ist doch dabei eben der den Prozeß einleitende und leitende Verstand und Wille des Chemikers nicht zu übersehen." Ebrard giebt also zu, daß alle Vitalfunktionen sich in physikalisch-chemische Vorgänge auflösen lassen, die Frage bleibt nur die: was diese Vorgänge zur Einheit ordnete (114 u. 323).

Das ist auch die richtig gestellte Frage. Gewöhnlich wird sie von den Apologeten aber ganz falsch gestellt, nämlich, ob ein Organismus nach bloß physikalisch-chemischen mit einem Worte mechanischen Kräften möglich sei, ob diese Kräfte hinreichen, das zu leisten, was der Organismus thatsächlich durch sie leistet. Die Frage ist vielmehr die: ob jene Kräfte sich von selbst so kombinieren konnten, wie sie uns gegeben sind, und in welcher Kombination sie eben die organischen Funktionen notwendig verrichten. Die Frage geht also nicht auf das Bestehen, sondern auf das Entstehen des Organismus. Man giebt zu: besteht der Organismus einmal, ist die Kombination einmal vorhanden, sind die betreffenden Prozesse erst eingeleitet, dann muß auch der Organismus nach ganz mechanischen Gesetzen fungieren. In betreff des ersten Entstehens erhebt sich nun aber eben die Frage: geschah die überaus künstliche Kombinierung so vieler, nicht aufeinander hinweisender Stoffe und Kräfte zufällig oder absichtlich? Diese Frage stellt und beantwortet der Verfasser ganz treffend, und bei seinem reichen Wissensschatze wird es ihm leicht, den Schluß auf eine zwecksetzende Intelligenz mit Beispielen zu erläutern.

Es wird indes diese Darstellung doch gar sehr dadurch getrübt, daß der alte Begriff einer Lebenskraft, gegen welche er selbst polemisiert, hier und da eingemischt wird. Zuweilen nämlich erscheinen ihm die mechanischen Kräfte nicht hinreichend, um die Leistungen des bestehenden Organismus zu erklären, und er äußert die Meinung, daß in und mit diesen

Kräften noch eine besondere Kraft verbunden sei, welche sie unbewußt dirigiere. Dies sucht er damit zu erweisen, daß im Organismus thatsächlich Verbindungen vorkommen, welche bei der unorganischen Materie nicht stattfinden, daß unter Umständen gewisse Stoffe und Kräfte als Bestandteile des Organismus anders wirken, als sonst. Diese besondere Modifikation der chemischen Kräfte sieht er an als verursacht von einer besondern Kraft (Lebenskraft, 325). Aber es ist offenbar, daß dies alles nur auf die erste uns allerdings geheimnisvolle Verbindung hinweist. Ist sie einmal geschehen, so folgt das andere von selbst. Aber diese Kombination scheint Ebrard nicht immer zu dem betreffenden Zwecke zu genügen, „nicht darauf kommt es an, sagt er 325, ob einfach oder kompliziert." Aber darauf kommt es wohl an. Die Art und Weise, wie die uns im Organismus gegebenen Gruppierungen und überaus komplicierten Verbindungen zuerst sich bildeten, das ist eben das Geheimnis und deutet auf eine allmächtige Intelligenz. Je mechanischer also die Weltwesen mit ihren Kräften aufgefaßt werden, je mehr die ganze Natur, die Organismen natürlich mit eingeschlossen, der atomistisch-mechanischen Anschauung unterworfen wird, um so mehr macht sich die Frage nach dem ersten Urheber geltend, der eben die auf gewöhnlichem Wege nicht zu erwartenden Prozesse einleitete. Das erkennt auch Ebrard ausdrücklich an: „Es kann jemand den ganzen Mechanismus annehmen, kann die organischen Lebensfunktionen bloß aus den physikalisch-chemischen Gesetzen erklären, den Unterschied von organisch und unorganisch leugnen und ist darum doch noch in keiner Weise genötigt, die Zweckmäßigkeit dieser physikalisch-chemischen Gesetze, aus denen er alle, auch die vitalen, Vorgänge zu erklären versucht, in Abrede zu stellen" (316). Er fügt aber sogleich hinzu, daß man eine organische Lebenskraft nicht anerkennen kann, ohne sofort dadurch zur Anerkennung eines teleologisch Wirkenden geführt zu werden. Allein

dies ist nicht richtig, wenn nämlich unter dem teleologisch Wirkenden eine bewußte Intelligenz, worauf es doch ankommt, zu verstehen ist; denn wenn eine unbewußte, der Natur als solcher immanente Lebenskraft genügt, den Organismus zu bauen und die Lebensprozesse zu leiten, wozu noch eine Intelligenz zu diesem Zwecke annehmen? Darin sind die Monisten negativer Richtung konsequenter. Die unbewußte Lebenskraft macht den Schöpfer überflüssig, aber ihre Leugnung fordert dessen Annahme. Ebrard meint, die sogenannte mechanische Ansicht sei mit der Annahme eines Schöpfers verträglich, wir sagen, sie allein ist damit verträglich, die andere aber nicht.*) Darum sagt auch der Monist Schaller, daß, je strenger man die Natur der Atomentheorie unterwerfe, die Annahme eines die Atome beherrschenden (teleologischen) Prinzips um so notwendiger werde.**)

Als eine Modifikation, Steigerung der Lebenskraft, sieht Ebrard die Seele an. Doch hier müssen wir etwas weiter ausholen. Die populäre Ansicht, welche Leben und Seele identificiert, oder doch das leibliche und geistige Leben nur als Erscheinungsweisen Eines gemeinsamen Dritten betrachtet, ist älter als die Philosophie, wie fast alle Sprachen beweisen, ist aber auch in der Philosophie niemals ganz verschwunden.

---

*) In demselben Sinne meint es wohl auch Schaarschmidt (der Atheismus. 1879. Sammlung von Vorträgen. S. 18 ff.): dadurch, daß die einzelnen Urwesen (Monaden) auf einander berechnet sind und sich durch Wechselwirkung zu größern Gruppen passend vereinigen können, wird ja erst das möglich, was wir Dinge nennen, insbesondere das, was wir Organismus nennen. Den zureichenden Grund aber dieser Anpassung oder des Berechnetseins von Allem auf Alles können wir doch in der Natur der einzelnen Substanzen oder Monaden als solchen absolut nicht finden wollen ... wenn aber nicht in ihnen, so dem Ursprung und Bestande nach in einem Wesen, das, ohne dem Naturprozeß anzugehören, denselben hervorbringt.

**) J. Schaller: Leib und Seele. 1858. S. 247.

Diese Identifikation von Leben und Seele (oder Geist) tritt in der Philosophie bald im materialistischen, bald im dualistischen, bald im spiritualisten und monistischen Gewande auf. Von Haus aus wurde sie von den Philosophen materialistisch gedeutet. Die ionischen Physiologen, Heraklit, Empedokles, die alten Atomiker, sowie auch die neuern empirischen Materialisten sehen in den geistigen Zuständen nur eine Steigerung der Lebensprozesse. Die vitalen Funktionen schlagen unter Umständen namentlich bei größerer Centralisierung in psychische um; beide sind an sich nach dem Materialismus nichts als bloße Bewegungserscheinungen. Wird daher, meinen sie, ein besonderes Prinzip (Lebenskraft) für das leibliche Leben aufgegeben, so fällt damit zugleich die Annahme eines selbständigen Seelenwesens.

Dieselbe Lehre läßt aber auch eine dualistische Deutung zu. Plato setzt gleichfalls Seele gleich Leben und beweist daraus sogar deren Unsterblichkeit, denn eine tote Seele sei soviel als ein totes Leben. Hier steht sich Leib oder Materie und Leben oder Geist gegenüber. Noch schroffer ist in gewisser Weise der Dualismus bei Aristoteles. Bei Plato ist die Seele noch kein spontanes Wesen, erzeugt die Vorstellungen nicht aus sich heraus, sondern auf Grund ihres Kontaktes teils mit der sinnlichen teils der übersinnlichen Welt (den Ideen). Aber bei Aristoteles findet sich die Lehre vom purus actus, νοῦς ποιητικός schon ziemlich ausgebildet. Dieser ist nicht wie alles übrige erst durch ein anderes zur Thätigkeit veranlaßt, sondern ist thätig von Haus aus, spontan und zwar immer, ohne Pausen; was er denkt, ist das Allgemeine, die abstrakten Begriffe der Welt.

Diesen Gegensatz von Geist und Materie oder Leben und Leib sucht der Monismus zu überwinden, indem er Beides als Erscheinungsform Eines Dritten setzt. Bald wird die Materie als das Primäre angesehen, aus welcher sich all-

mählich das Leben und daraus der Geist entwickelt, bald umgekehrt, daß der Geist zuerst ist, der sich dann zum leiblichen Leben und endlich zur Materie verdichtet.

In der letztern Form ist das Wesentlichste des Spiritualismus schon enthalten. Der Leib ist nur eine Manifestation des Geistes. Wo der letztere von dem Leibe abzuhängen scheint, da beschränkt der Geist unter dem pseudonymen Titel Leib sich selbst. „Das Sein und jede Entwickelung des Seins ist nun ein Blick des Geistes. Die Dinge oder Wesen sind nun die in ihren Produkten angeschauten Entwickelungsstufen der Einen unendlichen Thätigkeit — die gleichsam aufgehaltene oder verweilende, ewige Idee.“*) Der Leib ist also eine natürliche unbewußte Setzung des Geistes; alle Zweckmäßigkeit desselben darum eine Wirkung der vernünftigen aber unbewußtthätigen Seele. „Der Leib ist der objektivierte d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, der Atmungstrieb objektiviert in der Lunge, der Hunger im Schlunde u. s. w.“ Schopenhauer. Oder: Der Leib ist die erste That, das reinste Symbol des Geistes, weniger sein Bau als sein Spiegelbild. Carus. Oder: Der Leib hat kein Sein, er entsteht eigentlich durch einen Vorgang des Sterbens, das Licht erschafft sich die Augen, der Ton das Ohr, alle Krankheit ist Seelenkrankheit und diese verkehrter Wille!**) Schubert.

Wo es nun doch zu viel scheint, den Leib, ganz wie und was er ist, als ein Produkt des Geistes zu setzen, da beliebt es, das Leben des Leibes insofern als Wirkung, ja als Ausfluß des Geistes anzunehmen, als die Stoffe des Leibes zwar als selbständig gelten, was sie aber vereinigt, ihnen das Leben einhaucht, die Seele, der Geist selbst ist.***)

---

*) Trendelenburg: Logische Untersuchungen. 1840. II. 361.

**) Etwas Ähnliches s. bei Peip: Religionsphilosophie. Herausgegeben von Hoppe. 1879. S. 225.

***) Vgl. dazu Volkmar von Volkmann: Lehrbuch der Psychologie. 1875. I. 123 ff.

Diese im Grunde genommen äußerst populäre Lehre hat von Anfang an viel Anklang unter den Theologen gefunden. Die Kirchenväter konnten infolge ihres Platonismus kaum einer andern huldigen. Nach Augustin ist der Geist das absolut Thätige, der actus purus. Dieser, wiewohl eine unkörperliche qualitative Einfachheit, ist doch durch den ganzen Leib verbreitet und wohnt (als Energie) jedem einzelnen Theile desselben inne, ja macht den Leib erst zum Leib: per totum corpus, quod anima non locali diffusione sed quadam intentione vitali porrigitur, in singulis tota et in omnibus tota .... tradit specimen corpori, ut sit corpus in quantum est.*)

Das ist nun im wesentlichen noch immer die Ansicht der spekulativen Theologen wie z. B. Ebrards. „Beim Menschen kann die einheitliche Lebensmonas des Individuums, welche den vitalen Lebensprozeß des Leibes bewirkt und leitet, unmöglich verschieden sein von dem sich wissenden Ich. Das Ich selbst ist die Lebensmonas, welche den Lebensprozeß ihres Leibes bewirkt und regiert, natürlich unbewußt“ (120). Trotzdem hier die Seele eine Monas, also, wie es scheint, ein einfaches Wesen genannt wird, denkt der Verfasser dabei nicht an ein Wesen, sondern an eine Kraft, wie es scheint, ohne jegliches Substrat; und die Seele sieht er an als verteilt durch den ganzen Leib. „Die Monas als unkörperlich und unräumlich ist dem Systeme ihrer Organe allgegenwärtig, nur eben differenzierter Weise“ (123).

Gegen solch phantastische Gedanken kann man ernstlich gar nicht streiten; sie waren erklärlich und verzeihlich in Zeitaltern, welche von Anatomie und Physiologie nichts wußten oder wissen wollten. Wer will mit einem Tertullian rechten, wenn er glaubt, daß, als Gott dem Menschen die Seele ein-

*) Augustinus: de immort. animae 15 u. 16; de anima et ejus orig. IV. 12.



blies, diese sich alsbald durch den ganzen Leib ergoß und so selbst die Gestalt des menschlichen Leibes erhielt, auch Arme, Beine, Genitalien u. s. w. bekam. Zum Beweis dafür berief sich Tertullian auf die Parabel vom armen Lazarus und vom reichen Manne, von denen dieser auch nach dem Tode noch eine Zunge und jener einen Finger gehabt habe.*) Aber heutzutage kann dergleichen, um es gelinde zu sagen, nur noch als eine Spielerei oder Liebhaberei angesehen werden, phantastisch ausgeschmückt von solchen, welche sich nicht in wissenschaftliche Ergebnisse finden können. Was soll bei solchen Gedanken noch die thatsächlich gegebene Centralisation des ganzen Organismus namentlich des Nervensystems? Nur als eine Art Konzession an diese Thatsache läßt es sich betrachten, wenn Ebrard und andre meinen, die Seele sei im Gehirn dichter, dort sei ihr Centrum (122). Allein ist das Centrum der Seele, die Seele selbst, der Herd des geistigen Lebens, dann sind die übrigen Teile derselben überflüssig; sind sie nicht überflüssig, dann ist es das Centrum; dienen aber die nichtcentralen Teile der Seele dem Centrum als sensitive und motorische Leiter, was sollen dann die entsprechenden Nerven? Wenn wirklich, wie Ebrard meint, die Seele selbst schon in der Retina des Auges sitzt und dort die Netzhautbilder unmittelbar wahrnimmt (122), wozu dann der nervus opticus, an dessen Kontinuität und Integrität doch die Erzeugung des Gesichtsbildes geknüpft ist? wozu soll man dann noch einen Seelenfokus im Gehirn annehmen?

---

*) Tertull.: de carne Christi. 10. Übrigens ist dies eine grobe materialistische Seelenvorstellung, wie ja auch die alten Atomiker lehrten, daß die Seelenatome gleich einem zweiten feineren Leib den gröbern materiellen durchdringen.

Ganz ähnliche Gedanken über den Leib als eine Darstellung der Seele s. bei Schöberlein: Das Prinzip und System der Dogmatik. 1881. S. 581 ff.



Aber möchte man auch dergleichen philosophische Kuriositäten jemand nachsehen, was haben solche Abenteuerlichkeiten mit dem Christentum zu schaffen? Sollen dem Evangelium solche Gedanken aufgebürdet werden? Muß ein Christ dergleichen mit in den Kauf nehmen, und eine Apologie des Christentums verteidigen? Das sei ferne! Hören wir statt dessen ein Wort Köstlins: „Um die Seele nicht materialistisch zu fassen, dazu ist keineswegs etwa erforderlich, daß, wie christliche Denker nachzuweisen versucht haben, unser Leib auch ursprünglich schon eine Gestaltung der Seele sei; schwerlich wird diese Ansicht durch das thatsächliche Verhalten zwischen Leib und Seele sich begründen lassen; schwerlich dürfte sich auch nur ein Schein von Begründung in den Anschauungen der heiligen Schrift für sie ausfindig machen lassen; werden wir nicht durch Selbstbeobachtung und Schrift vielmehr darauf hingewiesen, daß der Leib, welcher Organ der Seele wird, und die Seele, in welche der Geist Gottes sich niedersenken will, ihre Beziehung aufeinander ursprünglich nicht durch den einen dieser beiden Faktoren, sondern durch den in beiden schaffenden und wirkenden Gott empfangen haben?“*)

Über den Begriff Gottes und sein Verhältnis zur Welt wird von Ebrard nichts Bemerkenswertes vorgetragen. Da er keine Materie, keinen Stoff annimmt, sondern nur Kräfte, so entstehen die Fragen: sollen die uns in der Natur gegebenen Kräfte die Kräfte Gottes selbst sein, ist Gott die Substanz und die Welt deren Accidenz? Oder sind es Kräfte des Gesetzes? Sind die Gesetze selbst das Geistige, nämlich der Schöpfer, oder nur Zeugnisse desselben? Auf diese Fragen findet sich keine klare Antwort. Bald wird Gott als das einzige Reale (280), bald wird der Lauf der Dinge als ein für allemal gesetzt angesehn.

*) Köstlin: Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand. 1859. 191.



Doch über diese Punkte finden wir nähern Aufschluß im monistischen Sinne bei Dorner und Frank.

Dorner und Frank.

Beide gelangen zur Gotteserkenntnis genau auf demselben Wege, wie sie zur Erkenntnis der Welt kommen, darum schicken sie der eigentlichen Spekulation über göttliche Dinge eine Art Erkenntnistheorie voran. Ihre Ansichten über angeborene Ideen enthalten nichts, was wir nicht schon besprochen hätten, und können darum übergangen werden. Bemerkenswert dabei ist nur, wie Dorner noch ganz auf dem alten Standpunkte der Seelenvermögenstheorie von der Sinnlichkeit, dem Verstand und der Vernunft verharrt: „Die sinnliche Wahrnehmung bleibt bei einzelnen stehen, die Begriffsbildung des Verstandes ist nur auf das Allgemeine gerichtet, die kombinierende Vernunft schaut das Besondere und Allgemeine in Eins.“*)

Mit diesen Mitteln sucht Dorner zunächst die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung als seiend festzustellen oder den Idealismus Fichtes zu überwinden. Dies geschieht ganz in derselben Weise, als bei Lipsius und Ebrard, die wir als solche kennen gelernt haben, welche den Idealismus gar nicht verstehen. Es heißt bei Dorner: „Wir sind uns doch bewußt, uns nicht selbst gesetzt zu haben; unserem Setzen geht ein Gesetzt-sein voraus. Auch das Nicht-Ich, das Sein außer uns kann nicht das Produkt unserer Freiheit sein, denn unsere Thätigkeit bei den Sinneswahrnehmungen ist unwillkürliche Erwiederung erfahrener Einwirkungen. Was aber unwillkürlich und bewußtlos ist, ist nicht That der Freiheit, sondern der Natur, ist Abhängigkeit vom Gegebenen, Sich-nicht-gesetzt haben“ (50). Das alles meint Fichte auch; er meint auch,

*) Dorner: System der christlichen Glaubenslehre. I. Grundlegung oder Apologetik. 1879. S. 56.



daß wir das Nicht-Ich nicht willkürlich setzen, sondern im Anschauen an das Gegebene gebunden sind, und was wir äußere Natur nennen, nicht Produkt einer Freiheit ist, welche willkürlich und bewußt handelt. Dergleichen zu leugnen, kann überhaupt niemandem in den Sinn kommen. Hält man denn den scharfsinnigen Fichte für so einfältig, daß er mit Einwürfen, wie die gemachten, widerlegt werden könnte? Es wird vielmehr das, was Fichte absolutes Ich nannte, mit dem empirischen Ich verwechselt. Die Frage aber ist, ob nicht das absolute oder reine Ich, dessen wir uns nicht bewußt sind und das doch das eigentliche Wesen jedes Ichs ausmacht, auf eine für uns unbewußte, unwillkürliche Art, vermöge des ihm innewohnenden actus purus nach innerer Notwendigkeit, das empirische Ich sammt dem Nicht-Ich setzt, also dem empirischen Ich die einzelnen Zustände, die Empfindungen mit dem Schein der objektiven Realität liefert. Die Wahrnehmungen sind in diesem Sinne allerdings Wirkungen, sind ein Werk der Natur, bezeugen eine Abhängigkeit vom Gegebenen, aber die Natur, das Gebende ist eben unsere eigene innerste Natur. Von ihr rühren vermöge ihrer Freiheit, d. h. des absoluten Werdens, aber nicht der bewußten Willkür die Einwirkungen her, die wir nach außen projicieren. Sind nicht auch die Traumbilder etwas Unwillkürliches, Gegebenes, ohne daß wir ihnen äußere Existenz zuschreiben? Wie wenig der Sinn Fichtes gefaßt ist, zeigt sich auch in folgendem Einwurf: „Nach Fichte setzt sich das Ich selbst Schranken, durch deren Überwindung es sich als freies Ich bethätigt. Aber das ist ein zweckloses, unvernünftiges Spiel, nur zu setzen, um wieder aufzuheben“ (50).

Der absolute Idealismus ist nicht zu widerlegen, so lange jemand nicht den Gedanken des absoluten Werdens als absurd aufgegeben hat. Dies ist nun bei Dorner so wenig der Fall, daß er sogar mit Hülfe desselben zu zeigen unternimmt, wie der allerleerste, einfachste Begriff sich nicht allein und zwar

unbewußt aus sich selbst heraus mit dem allerreichsten Inhalt füllt, sondern sich sogar samt dem Inhalt als eine causa sui ins Dasein ruft. So denkt er nämlich die Entwickelung des Absoluten. Dagegen ist der Begriff des unbewußt sich setzenden Ichs nur eine Kleinigkeit!

So der Erweis der Außenwelt nach Dorner.

Weit plumper in dieser Beziehung verfährt Frank. Er läßt sich gar nicht auf theoretische Erörterungen hinsichtlich des Idealismus ein, sondern „schiebt es in das Gewissen." Nach der alten theologischen Unart macht er die theoretischen Irrtümer des Gegners zu moralischen Fehlern, er behandelt darum den Idealismus als „Egoismus" und „titanischen Hochmut". „Es liegt eine ethische Korrektur darin, wenn dem Übermenschen, der sich vermißt, von sich aus die Wahrheit der Dinge zu bestimmen, und der sich damit eine erträumte Souveränetät und Absolutheit anmaßt, nachdrücklich die Schranke solcher Herrschaft zum Gefühl gebracht wird. Gehorchen lernen, ehe man gebieten will, den Dingen nachdenken, statt in Gedanken ihnen vorlaufen: das ist es, was dem Menschen gebührt, und die exakte, naturwissenschaftliche Richtung hatte diese nicht bloß natürliche, sondern auch ethische Wahrheit für sich."*)

Doch zurück zu Dorner. Nachdem er die Existenz der Außenwelt glaubt bewiesen zu haben, versucht er die nähere

*) Frank: System der christlichen Gewißheit. II. 1873. 395. So pflegen diejenigen zu verfahren, welche nicht mit Gründen widerlegen können. Schopenhauer meinte auch, der Idealismus Fichtes könne nur im Tollhaus vorkommen; und Schelling nicht besser, indem er sagt: daß Etwas ist, und unabhängig von mir ist, kann ich nur dadurch wissen, daß ich mich schlechterdings genötigt fühle, dieses Etwas mir vorzustellen; wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt; wer überhaupt nur von Begriffen lebt und mit Begriffen spielt; wem seine eigne Existenz selbst nichts ist, als ein matter Gedanke, wie kann der doch über Realität (der Blinde über Farbe) sprechen? (Ideen z. e. Ph. d. N. 304.)

Beschaffenheit derselben zu erkennen. Die dazu verwendete Theorie ist nichts anderes als die etwas gelehrt ausgeschmückte und in hohe Worte gehüllte gemeine Ansicht von der Einwirkung der Außenwelt auf unser Erkenntnisvermögen, wodurch dasselbe in den Stand gesetzt werde, die Dinge selbst, ihre Eigenschaften und gegenseitigen Beziehungen zu verstehen. „Von außen kommt das Objekt und von innen die apriorische ewige Wahrheit, und indem sich beides verbindet, entsteht die Gewißheit.... Erst durch den Zusammenschluß des Dirimierten, des Denkenden und des Objekts entzündet sich die innere Leuchte des Selbstbewußtseins mit seinem Inhalt.... Es ist etwas Schöpferisches, die Geburt eines Neuen. Wie ist solche Koincidenz von Subjekt und Objekt möglich? Subjekt und Objekt dürfen weder identisch sein, denn dann dürften sie nicht als verschieden gewußt werden. Noch dürfen sie einander heterogen (disparat) sein; es muß also (!) das gedachte Objekt Homogeneität haben mit dem denkenden Geiste. Die Materie hat Kognoscibilität und Rationabilität. Der Geist ist homogen der Materie durch die apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Raums" (53). Lauter alte Bekannte! Eine mit leeren Formen ausgestattete Seele, der Kontakt derselben mit der Außenwelt, die schließlich auf Identität hinauslaufende Homogeneität des Denkens und Seins, sowie die Maxime, daß nur Gleiches von Gleichem erkannt werden kann, oder allgemeiner qualis causa talis effectus. Wie man im populären Denken auf solche Gedanken verfallen kann, ist oben auseinander gesetzt; für die Sache selbst aber, daß nur Kausalität zwischen Gleichartigem bestehen könne, dafür, daß ein Kontakt zwischen Objekt und Subjekt notwendiger Weise eine Homogeneität voraussetze, ist noch nirgends ein Beweis gebracht worden, kann es auch nicht, weil die Sache eben falsch ist. Auch Dorner versucht sich nicht daran, sondern begnügt sich mit der bloßen Behauptung.

Aber sehen wir uns doch das einmal näher an, worin denn die angeblich notwendige Homogeneität zwischen Objekt und Subjekt bestehen soll. Das Subjekt soll dem Objekt darum gleichen, weil es in sich a priori die Formen der Sinnlichkeit namentlich des Raumes trägt. Nun ist doch die Materie räumlich geordnet, also ist Homogeneität vorhanden. Aber ist denn die Vorstellung des Räumlichen selbst etwas Räumliches? Ist die Idee des Kreises selbst rund? Ist die Vorstellung der Bewegung selbst eine Bewegung? Das meint doch wohl der Verfasser selbst nicht! Worin aber besteht dann die Homogeneität, wenn die geistigen Formen der Sinnlichkeit doch jedenfalls selbst nichts gemein haben mit dem Materiellen, das sie abbilden sollen? Hiermit acceptiert Dorner die allerprimitivste Erkenntnistheorie in der Form des gröbsten Materialismus. Die alten Atomiker freilich dachten, daß die Dinge selbst als kleine Bildchen in unsere Seele wanderten, sich mit ihr verbänden und so die Erkenntnis der Außenwelt, und zwar dessen, was sie ist, bewirkten. Hiernach läßt sich allenfalls von einer Homogeneität des Erkennenden und Erkannten reden. Jene Alten aber konnten noch keine Ahnung haben von dem Satze, der heutzutage, festgestellt durch eine Reihe exakter Untersuchungen, Gemeingut aller wissenschaftlich Gebildeten geworden ist, daß wir nämlich die Dinge selbst, wie sie an sich sind, nicht wahrnehmen können und unser Vorstellen derselben kein Abbilden der realen Welt sein kann. Aber gesetzt, es wäre so: wir trügen in uns a priori die Formen der Sinnlichkeit, und diese wären etwas den Dingen Verwandtes, so stünden sich jetzt zwei Reihen gegenüber: auf der einen Seite die Dinge, auf der andern die Ideen derselben in unserer Seele. Die letzteren übrigens nicht von den Dingen selbst gewirkt, sondern in der Seele spontan erzeugt, a priori vorhanden. Damit nun eine Art Erkenntnis der Dinge selbst zu Stande käme, müßte eine genaue Korrespondenz dieser beiden Reihen

angenommen werden; also entweder durch den Occasionalismus oder durch die prästabilierte Harmonie müßte es bewirkt werden, daß, wenn in mir die Ideen, weiß und Viereck entstehen, auch der Ablauf der objektiven Reihe gerade bis dahin gelangt ist, daß sie etwas viereckiges Weißes, etwa ein Blatt weißes Papier darbietet. Nur bei dieser Annahme der genauesten Korrespondenz beider Reihen der ordo et connexio rerum und der ordo et connexio idearum, könnte der ersteren als Prädikat eine Art Erkennbarkeit oder Kognoscibilität beigelegt werden. Aber wer bürgt für diese Korrespondenz? Sie zu beweisen oder zu erkennen ist unmöglich, denn dazu müßte es möglich sein, beide Reihen mit einander zu vergleichen, und dazu bedürfte es einer Erkenntnis der Dinge selbst, die nicht erst durch unsern Erkenntnisapparat hindurchgegangen wäre. Das ist aber ein völlig unmöglicher Gedanke, etwas zu erkennen ohne das, wodurch man erkennt. Also bleibt auch die Korrespondenz immer nur ein möglicher Gedanke, neben welchem aber zahllose Möglichkeiten als weit wahrscheinlichere ständen. Man müßte denn wie Des Cartes zu beweisen unternehmen, daß Gott jene beiden Reihen, lediglich damit wir richtig erkennen, parallel geordnet habe, weil er nicht täuschen könne.

Aber auch hier hilft sich Dorner ganz so wie Spinoza und oben Lipsius aus der Verlegenheit durch den Monismus. Die Homogeneität ist nur eine Verhüllung der Identität. Die Ideen sind die Dinge, und die Dinge sind die Ideen, jedes nur von einer andern Seite angeschaut. Dann gewinnt die ganze Rede Zusammenhang. Freilich spricht Dorner, wenn auch sehr hypothetisch, das Bedenken aus, bei der Annahme der Identität „dürfte beides wohl auch nicht als verschieden gewußt werden". Allein dies Bedenken muß jeder Monismus ein für allemal niederschlagen. Allerdings ist das ein den Monismus in jeder Form vollkommen zurückweisendes Bedenken:

wie, wenn Alles Eins ist, dann der mindestens als gegeben nicht abzuleugnende Schein der Verschiedenheit entstehen mag. Darüber setzt sich jedoch der Monismus eben hinweg, wie wir dies auch bei Dorner und Frank sehen werden.

Lassen wir jetzt aber einmal den erkenntnis-theoretischen Apparat*) vom Kontakt und der Homogeneität zwischen Subjekt und Objekt gelten und hören, welche Anwendung davon

---

*) Auf dasselbe läuft die Theorie Vogts (Fundamentaldogmatik. 1874. 299 ff.) hinaus; er erklärt auch, die Vernunft setze die von außen kommenden Vorstellungen in Ideen um und ordne sie nach den ihr immanenten, den Verhältnissen der objektiven Welt entsprechenden Denkgesetzen oder Kategorien, und zwar sowohl in Rücksicht auf die gegenseitige Beziehung, in welcher die Dinge der Außenwelt zu einander stehen, wie auf die Prinzipien derselben. — Woher aber das Wissen von einer Außenwelt? Woher will man wissen, daß die Kategorien der Außenwelt entsprechen? Hierauf kann nur mit der Identität oder schüchterner mit der Homogeneität geantwortet werden, etwa in der Weise, wie Kreyenbühl (Theolog. Litteraturblatt. 1877. Nr. 5): „Die Kategorien sind keine bloß subjektiven Formen, sondern sie sind die allgemeinen Bestimmtheiten alles Wirklichen, also auch des Geistes, sie sind keine angebornen Begriffe, sondern sie bezeichnen den gesetzmäßigen Intellekt des Geistes selber, welchen er aber nur im Kontrast (soll wohl heißen Kontakt?) mit der Erfahrung zu bethätigen, mithin auch nur — dies „nur" im Sinne der Notwendigkeit nicht der Ausschließlichkeit verstanden — zu erkennen vermag; sie sind ihrem Gehalt nach unwandelbare Bestimmtheiten des Seins, der Veränderung, des Geschehens, aber in subjektiver Beziehung, d. h. in begrifflicher Fassung allerdings Ideale."

In ähnlichem Sinne sagt auch Christlieb a. a. O. 186: „Setzt nicht schon unser eigenes Nachdenken über die Welt, was uns Bedürfnis ist, eine Notwendigkeit voraus, daß das Objekt unseres Denkens eine weisheitsvolle Wirklichkeit sein muß? Wenn die Wirklichkeit kein System von Gedanken ist, woher kommt dann unser Bedürfniß, über sie zu denken? Schon daß wir über die Welt denken müssen, ist ein Beweis, daß Gedanken in sie gelegt sind." Sind denn die Gedanken, welche über die Welt gehegt werden, immer so weisheitsvoll? Oder sind in der Welt auch die thörichten Gedanken realisiert, welche einzelne Denker daraus zu erkennen meinen? Oder kann man nicht auch über etwas weisheitsloses, z. B. ein unvernünftiges Buch, nachdenken?

auf die Erkenntnis Gottes gemacht wird. Natürlich wird dieselbe auf den Kontakt der Seele mit Gott gegründet. „Gott ist allgegenwärtig, so kann mit ihm der Kontakt in jedem Moment gesucht werden in Gebet und Kontemplation. Was so gewonnen wird als Gotteserfahrung, das kann und soll durch Reflexion verarbeitet werden. Aus dem Kontakt mit Gott kommt die unmittelbare Gewißheit. Und zwar, da er immer gegenwärtig ist, so ist ein sicherer und weit höherer Grad von Gewißheit möglich, als auf dem Gebiet des endlichen Erkennens. An der immer zu erneuernden Anschauung Gottes hat man ein Regulativ, die durch den Verstand bearbeiteten religiösen Ideen zu kontrollieren“ (58).*)

Wer dergleichen zum ersten mal hört und die Worte nach ihrem Sinne versteht, muß staunend fragen: wie? schauen wir denn Gott wirklich? Jeder Mensch als solcher soll Gott schauen? Und zwar so, daß man das Experiment machen kann, noch sicherer als in der Naturwissenschaft? Und dabei der Atheismus und die Klagen der Theologen über dessen weite Verbreitung! Ist denn alles das wirklich auch so gemeint, wie die Worte lauten? Nicht von ferne; vielmehr stecken hinter den hochtönenden Worten nur einige Reminiscenzen an sehr gewöhnliche Dinge.

In Wahrheit bedeutet das ganze Gerede nichts anderes, als dies, die Gottesidee ist thatsächlich vorhanden, und daß sie von Gott selbst herrühre: denn Gleiches könne ja nur vom Gleichen kommen, also könne die Gottesidee nicht aus der Welt stammen, sondern müsse eine Wirkung Gottes selbst sein. „Wir können die Gottesidee nur haben durch Gott, durch Gottes That. Die Gottesidee aber ist nicht bloß die Fähig-

*) „Der thatsächliche Kontakt zwischen den Objekten ist die Grundlage der Wissenschaften und der Philosophie insbesondere, so auch der Religionsphilosophie.“ Frank: System der christlichen Wahrheit. I. 1878. 35.

keit, die Gottesidee zu fassen, sondern durch ihn wird sie auch lebendig und wirksam. Wir wissen Gott nur durch Gott" (552).

Also vom Schauen ist gar nicht die Rede, sondern nur von einem Schlusse, und zwar einem solchen, der sich auf sehr verkehrte Prämissen stützt, wie wir bereits gesehen haben.*)

Wie wenig ernst es Dorner mit dem Schauen Gottes ist, zeigen auch die Beweise, welche er für Gottes Dasein führt. Das, was man schaut, was man durch Experimente kontrollieren kann, soll noch außerdem bewiesen werden. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes benutzt Dorner, um seine metaphysischen Begriffe von Gott und Welt darzulegen.

Der ontologische soll nach ihm die Einheit des Absoluten beweisen. „Das Absolute darf nicht ungedacht bleiben, denn sonst gäbe es nicht bloß nichts Unendliches mehr für den Menschen, sondern auch kein Wissen vom Endlichen als solchem, da ohne den Gegensatz des Unendlichen auch das Endliche nicht als solches gewußt werden kann. So bliebe höchstens Verstand übrig, aber keine Vernunft. Ohne das Absolute geht der Einheitspunkt für alle Vielheit des Seienden und Möglichen verloren" (213). Man achte auf den Schluß, weil es Vernunft giebt, weil die Vernunft auf ein Unendliches gerichtet ist, darum giebt es ein Unendliches! Oder auf die leere Tautologie: ohne Absolutes (d. h. immer Ein Absolutes) geht der Einheitspunkt verloren. Wenn nun auch der Einheitspunkt verloren ginge! Dann, o dann hätte der „ideenlose Pluralismus" recht: „Ein des Gedankens des absoluten Wesens sich entschlagendes Bewußtsein würde einer endlosen Atomistik und Auflösung zur Beute" (213). Ist das auch ein Beweis? Weil die Atomistik, wie sich für Dorner und wohl einen großen

*) Bekanntlich rührt es in neuer Zeit besonders von Jacobi her, auf welchen sich Dorner auch bezieht, den Schluß, von der Gottesidee auf Gott selbst, ein Schauen zu nennen. Vgl. Thilo: F. H. Jacobis Ansichten von den religiösen Dingen. Ztschrft. f. ex. Philosophie. VII.



Teil seiner Leser von selbst versteht, unter keinen Umständen recht haben kann, folglich giebt es Ein Absolutes. Nun, um die schwachen Gründe mit der Stärke des Tones zu stützen, noch einmal die nackte zuversichtliche Behauptung: „Die Vernunft muß Einheit suchen, ein oberstes Einheitsprinzip des Idealen und Realen, Ein Denken und Sein. Ohne dieses Einheitsprinzip fällt das Denken auseinander. Selbst die Kopula zwischen Subjekt uud Prädikat, dieser letzte Rest des obersten Einheitsprinzips, löste sich konsequent auf und mit diesem letzten wäre auch das Denken ausgelöscht."

Den wahren Sachverhalt, wie der Gedanke des Einen gewonnen wird, verrät S. 237: „Das Aufsteigen über das Zufällige hat uns erst den Gedanken des absoluten Seins eingetragen." So ist es. Erst ist das Einzelne (Zufällige) gegeben; durch vergleichende Zusammenstellung und Absehen von dem Besondern bildet man immer mehr allgemeine Begriffe und gelangt endlich zu dem allgemeinsten und zugleich leersten der Begriffe, welchen die Monisten das Absolute oder Gottheit nennen. Dieser Begriff kann natürlich nur einmal vorhanden sein, weil alle andern in seinem Umfange liegen, was Dorner so ausdrückt: wäre noch etwas außer oder neben dem Absoluten, so wäre es nicht das Absolute, sondern hätte Schranken an den andern; weil nur das Eine Absolute ursprüngliches Sein haben kann, so kann es kein Sein geben, was die Gottheit beschränkte oder von ihr unabhängig wäre" (219).*)

*) Ganz so Frank a. a. O. 118: „Das schlechthin Unbedingte, selbst und allein sich selbst Bedingende, kann nicht ein anderes gleicher Art neben sich haben, weil seine Setzung die direkte Aufhebung des erstern wäre... Damit ist zugleich ausgeschlossen die Existenz irgend welcher Realität außer Gott, auch wenn wir ihr das Prädikat der Absolutheit nicht beizulegen hätten. Denn damit wäre etwas gesetzt, welches das Absolute, neben welchem es bestände, nicht wäre, mithin eine Schranke seines Wesens, wie abhängig dies Etwas auch immer von ihm sein möchte." Hierbei mag erinnert werden an das, was Bender



Über den Schluß determinatio est negatio verlieren wir kein Wort mehr.

Dorner ist nun bei der letzten Einheit angelangt und bestimmt diese zunächst als bloßes Sein, wie er selbst sonderbarer Weise sagt A = A. Bei diesem Sein soll es natürlich nicht bleiben. A soll allmählich sich decken mit dem christlichen Gottesbegriff. Welche Künste der Monismus anwendet, um aus dem Einen Alles zu machen, kennen wir bereits. Sie laufen zuletzt sämmtlich darauf hinaus, erst alles empirisch Gegebene, von welchen ja der höchste Begriff abstrahiert ist,*) in das Eine als Potenz hineinzudenken und dann alles dies Hineingetragene aus dem Einen durch das absolute Werden abzuleiten. Auf diesen höchsten Begriff des Monismus und auf die Methode, ihn zur Entwickelung zu bringen, paßt der bekannte Reim:

Ein philosophischer Begriff gebratener Gans entspricht;
Daß sie von selber Äpfel fräß', gesehen hab' ich's nicht.
Doch jeder freut des Inhalts sich, wenn man sie bringt zum Schmaus:
Das, was man hat hineingethan, nimmt wieder man heraus.

Höchst naiver Weise verrät Dorner selbst das ganze Geheimnis der Kunst. Er sagt nämlich 223: „Man muß die Begriffe gleich von vornherein so einrichten, daß sie passen zu dem, was man daraus entwickeln will. Der richtige Begriff der Einfachheit Gottes wird sich so einzurichten haben, daß die oberste Einheit zureichen muß, um Prinzip einer Vielheit zu sein.“ Also: ihr dürft die Einheit nicht beim Wort nehmen, ihr müßt den Monismus als Pluralismus fassen, müßt gleich

---

(Schleiermachers Theologie. 1876. I. 71) gegen Schleiermachers Monismus sagt: „Daraus, daß alles ist, folgt noch lange nicht, daß Alles dasselbe ist, oder gar daß das von allen Daseienden abstrahierte Prädikat „Sein“ der produktive Grund desselben ist.“

*) Auch Schöberlein (Das Prinzip und System der Dogmatik. 1881. S. 496) bezeichnet Gott ausdrücklich als „ein Allgemeines“.



von vornherein die Begriffe so fassen, daß man hinterher alles daraus machen kann. — So verfahren in der That alle Monisten ohne Ausnahme und müssen so verfahren, nur sind sie selten so offenherzig, wie Dorner, dies mit dürren Worten zu sagen. Indessen läßt es derselbe doch auch an hohen Worten nicht fehlen, wie aus A = A Gott und die Welt gemacht wird. Gewitzigt durch die Versuche Spinozas und Hegels, möchte er deren Verfahren bei Ableitung des Vielen aus dem Einen vermeiden, allein er wird, wie seine Gesinnungsgenossen, ein Opfer der gleichen Dialektik. Er erkennt und verwirft es, daß Spinoza aus der Erfahrung Denken und Ausdehnung und damit die ganze Welt erst in die Substanz hineingetragen, aber nicht aus ihr abgeleitet habe. Auch darin hat er recht, wenn er sagt, Hegel verfahre ebenso empirisch, er trage alles in das Absolute hinein, leite aber nichts daraus ab. „Man sieht nicht ein, aus welcher Macht das Sein umschlagen kann in ein Nichts“ (238) und das Nichts wieder in sein Gegenteil u. s. w. Vom absoluten Werden will Dorner nichts wissen (239). Nun ist man einigermaßen gespannt, welch neuer Bebrütungsapparat in Anwendung kommen soll, um das Absolute zur Entwickelung zu bringen. Erwartet man auch nicht einen neuen dahin gehörigen Begriff, so doch ein originelles Wort dafür. Allein, wie ein Vogel, gebannt von dem Auge der Schlange, hin und herflattert, um zu entweichen, doch endlich statt zu fliehen, direkt dem geöffneten Rachen zueilt, so auch hier. Nachdem Dorner Spinozas und Hegels Begriffe in dieser Hinsicht abgewiesen, stürzt er sich mitten hinein in denselben Strudel des absoluten Werdens, wenn er endlich als geheimnisvolles Wort der Lösung ausspricht: Das Eine ist absolute Ursache. „Während die Kategorie der bloßen Identität des absoluten Wesens mit sich selbst oder seiner Sichselbst-Gleichheit uns in dem abstrakten, die der Substantialität in dem substantiellen Pantheismus läßt, die Kategorie des ab-

soluten Werdens uns von dem Pantheismus eines ewigen, ziellosen dialektischen Prozesses nicht erlöst, so giebt der Begriff der absoluten Ursache bessere Aussichten“ (240).

Wie der Begriff absolute Ursache bei Dorner ganz dieselbe Rolle spielt, als sonst das absolute Werden, ist unschwer zu zeigen.

Auf dem Wege des kosmologischen Beweises gelangt Dorner zur letzten Ursache der Welt. Er giebt die betreffenden Gedanken nach Ed. Pfleiderer: Wir müssen, auf die Welt als Einheit das Kausalitätsgesetz anwendend, nach ihrer Ursache fragen. Stiegen wir aber nur ins Endlose von Wirkungen zu andern und andern Ursachen auf, so hätten wir eine anfangslose Reihe von Wirkungen, was so undenkbar ist, wie ein Strom ohne Ursprung. Daher muß die Vernunft eine notwendige Grundursache der Welt, die nicht wieder Wirkung einer andern Ursache ist, annehmen. Dies Wesen ist Gott.*) Doch diese letzte Ursache ohne weiteres Gott zu nennen, scheint auch Dorner anfangs bedenklich, er meint: „selbst wenn man auf eine letzte Ursache der Einheit der Welt käme, so brauchte diese Ursache, der plastische Trieb für ihre Form nicht Gott zu sein, sondern die Welt selbst, über welche nicht hinauszugehen ist**) (242). Doch er scheint sich sehr bald über dies Bedenken hinweggesetzt zu haben, er biegt schnell wieder in die gewohnten Geleise, geht noch über das Allerletzte hinaus und fragt nach dessen Ursache. „Ab aliquo muß Gott sein, das verlangt das

*) Ed. Pfleiderer: David Humes Philosophie. 1874. 158 ff.

**) Dieses Bedenken ist richtig, wie oft es auch übersehen wird. Erstens ist es eine Übereilung, auf Eine Ursache zu schließen, warum nicht auf mehrere? und zweitens ist es übereilt, sich dieses Eine als Gott oder Person vorzustellen. Das letztere nennt auch Biedermann a. a. O. 570 einen Sprung, desgleichen hält es Pünjer (Geschichte d. christl. Religionsphilosophie. I. 338) für ungerechtfertigt. Den Schluß auf Eine Ursache erkennen sie jedoch als zwingend an.



Kausalitätsgesetz*) und zwar weil nicht ab alio, notwendig a se. Es hat Aseität, d. h. während das Endliche die reale Möglichkeit oder den Schwerpunkt des absoluten Seins außer sich hat, so liegt der Schwerpunkt des absoluten Seins nicht mehr außer Gott, sondern fällt in seinen eigenen Umkreis. Gott ist und bleibt der reale Grund seiner absoluten Wirklichkeit. Als dieser Grund ist er ewig die absolute, reale Potenz der Kausalität seiner selbst, die reale Möglichkeit seiner Wirklichkeit" (242).

So sind wir glücklich angelangt bei dem unsinnigsten aller Begriffe, bei der causa sui. Wie ist man darauf gekommen?

Es giebt einen falschen Rationalismus, welcher nicht zufrieden ist, nach der Ursache des Geschehens zu fragen, sondern welcher dem Seienden selbst eine Ursache vorausschickt. Natürlich erhebt sich die Frage nach einer Ursache überall da, wo etwas geschieht, oder wo eine Veränderung statt hat. Denn warum bleibt das sich Verändernde nicht, was es ist? Diese Frage aber deutet schon darauf hin, daß, wenn es in seinem Zustande beharrte, gar nicht nach einer Ursache gefragt würde. Warum jedoch wird bei einem Geschehen, einer Veränderung nach einer Ursache geforscht? Darum, weil ein Geschehen ohne Ursache ein Widerspruch ist. Das Ding, welches sich ohne Ursache ändert, ist nicht, was es ist, sondern ist, was es nicht ist; es ist und ist zugleich nicht, d. h. es wird. Kann nun sein, was in sich selbst widersprechend ist? Hier mögen einige sehr beherzigenswerte Worte Franks angeführt werden; leider sind sie in den Werken des Verfassers zu wenig befolgt: „Was sich widerspricht, das kann nicht wahr sein. Schlechthin falsch wäre eine philosophische Anschauung, welche den Widerspruch statt

*) Nicht das Kausalitätsgesetz, sondern der falsche Satz Spinoza's: alles, was ist, muß entweder in sich oder in einem andern sein. Diese Alternative ist falsch, es muß heißen: was ist, kann weder in sich, noch in einem andern sein, sondern ist absolut und die Frage nach dem Woher wird gar nicht angeregt.



als den Tod der Wahrheit, vielmehr als ein Moment derselben, nämlich als ein negatives und dadurch sie selbst entwickelndes ansehn wollte. Dem realen Sein kann nicht zugleich das Gegenteil dessen, was es ist, das Nicht-sein anhaften, und zwar das Nicht-sein genau in der Beziehung und in dem Sinne, in welchem das Sein gemeint ist.“*)

Weil man also bei einem Geschehen als einem Widerspruch nicht stehen bleiben kann, sondern fortgetrieben wird, Ursachen dafür zu suchen, so liegt hierin schon, daß das Forschen nach Ursachen aufhören muß, wenn man das Geschehen auf ein Sein zurückgeführt hat. Will man noch einmal nach der Ursache des Seins fragen, so wäre das nichts anderes, als erklären, daß dieses einer Ursache bedarf, also nicht ein Sein, sondern abermals nur ein Geschehen wäre. Wer aber zugiebt, das Geschehen bedarf einer Ursache, der giebt eben damit zugleich zu, das Sein bedarf keiner Ursache. Dies liegt eben im Begriff des Seins oder des Unbedingten oder des Absoluten. Darum ist jene Alternative Spinozas ganz falsch: jedes Seiende ist entweder a se oder ab alio, vielmehr liegt es im Begriff des Seienden, daß es weder a se noch ab alio ist, sondern einfach ist, und daß es dabei sein Bewenden hat. Höchstens könnte man das Sein a se im negativen Sinne verstehen, daß es nämlich soviel bedeutet, es hat keinen Sinn nach einer Ursache zu fragen.

Nun freilich ist alles das, was uns als ein Seiendes gegeben ist, und was wir ein Existierendes oder einen Körper nennen, nicht ein absolut Seiendes, sondern es beruht auf einem Geschehen, es ist ein relativ Seiendes. Bei einem solchen ist dann auch die Frage nach dem Warum und Woher am Platze. Leider wird dieser Unterschied gar häufig übersehen,**) und

*) Frank: System der christl. Wahrheit. I. 1878. 22 ff.

**) Auf diesen Unterschied weist auch Mill (Über Religion. Drei Essays. Deutsch. 1875. S. 120 ff.) hin: „Als Thatsache der Erfahrung

einmal daran gewöhnt, bei allem, was gegeben ist, nach dem Warum zu fragen, stellt man nach dem Gesetz geistiger Trägheit den Satz ganz allgemein auf: Alles muß seine Ursache haben, also auch das Sein. Nichts ist leichter, wie dies schon an Kindern zu ersehen ist, als überall zu fragen, warum? Um aber recht zu fragen, muß man wissen, wo diese Frage angebracht ist und wo nicht; sonst fragt man zuletzt noch wie die Scholastiker: woher haben die Kreaturen das „Aus-nichts-sein“ her?*) Mag man sprachweise von einer Ursache des Seins, oder des Absoluten reden, der Sache nach schließt diese Frage allen Sinn aus. So ist denn auch bloß sprachweise die Frage nach der Ursache des Unbedingten aufgeworfen und die Antwort darauf, welche ja in der Frage selbst schon liegt, gegeben; es ist seine eigne Ursache und zwar im positiven Sinne, das heißt in dem, daß er sich selbst setzt, daß sein Thun die Ur-

---

stellt sich, wenn es korrekt ausgedrückt wird, heraus, nicht daß alles, von dem wir wissen, sondern nur daß jedes Ereignis oder jede Veränderung ihr Dasein aus einer Ursache herleite. Es giebt in der Natur ein dauerndes und ein veränderliches Element; die Veränderungen sind immer die Wirkungen vorangegangener Veränderungen... In jedem Gegenstande giebt es außer der äußern Form und den von mechanischen und chemischen Zusammensetzungen seiner Bestandteile abhängenden Eigenschaften, noch ein anderes und zwar dauerndes Element, nämlich die spezifisch elementare Substanz oder die Substanzen, aus welchen er besteht. Von diesen ist es uns nicht bekannt, daß sie zu existieren angefangen haben. Soweit unser Wissen reicht, haben sie keinen Anfang und folgeweise auch keine Ursache, obgleich sie selbst Ursachen oder Mitursachen alles dessen sind, was geschieht. Die Erfahrung bietet uns daher keinen Beweis, nicht einmal Analogien, wodurch es sich rechtfertigen ließe, daß wir eine Verallgemeinerung, die sich nur auf unsere Beobachtung des Veränderlichen gründet, auf das offenbar Unveränderliche erstrecken.“

Eine Andeutung dieses Unterschiedes, ob sich die Frage des Warum auf ein Sein oder ein Geschehen bezieht, findet sich auch bei R. Landau: Das Dasein Gottes und der Materialismus. 1873. S. 6.

*) Cramer: Kirchengeschichte. VII. S. 811.

sache seines Seins ist. Wird aber ernstlich nach der Ursache des Seins gefragt, was schon bedeutet, daß das Sein nicht streng als Sein, sondern als Geschehen gedacht wird, so folgt unvermeidlich, daß man das absolute Werden zum Prinzip der Metaphysik macht. Werden, Thätigkeit, Wille, Wesen, Sein gelten dann für gleichbedeutende Begriffe; das Absolute ist nicht, ohne thätig zu sein, oder Thätig-sein ist sein Wesen; es ist so, wie es will, und wie es will, so ist sein Wesen. Durch solche Reflexionen kam schon Plotin zur causa sui, und machte das Absolute zu seinem eigenen Schöpfer, blieb aber dabei dessen wohl eingedenk, daß, um so etwas zu sagen, man von dem richtigen Denken abweichen müsse. „Hier hat man, bemerkt Thilo dazu, aus erster Hand die noch in unsern Zeiten vielfach gehörten und selbst von orthodox-christlichen Theologen begierig aufgenommenen Reden von der causa sui, der Selbstschöpfung Gottes. Hier ist schon jene Verschmähung eines Seienden, welches ist und bleibt, was es ist, als des Trägers oder der Substanz aller Thätigkeit; denn das Thun selbst ist die Substanz. Hier ist daher schon, wenn auch mit anderen Worten, Fichtes Ich, welches darum ist, weil es sich selbst setzt und sich durch sein eigenes Thun hervorbringt; die absolute Freiheit, welche eins ist mit der Notwendigkeit, weil der absolute Wille das Wesen zwar frei schafft, aber es nicht anders schaffen kann; ferner Hegels Selbstentlassung der Idee aus sich selbst zur Natur und endlich jenes unbewußte Urwollen, von dem in neuester Zeit mit großem Beifall so viel gefabelt ist. — Wenn diejenigen, welche unter uns solche Reden geführt haben, als die vorzüglichsten Philosophen gelten, an denen unsere Zeit staunend hinaufblickt, so beschämt der alte Plotin unsere Tage; denn er sah und sagte, daß man beim Denken vorbeigehen muß, wenn man solche Reden führt, und daß dergleichen nur zur Überredung dienen kann. Die Philosophie

aber als strenge Wahrheitsliebe muß sich vor nichts so hüten, wie vor der Rhetorik."*)

Ob nun gewarnt durch die Spekulationen des Neuplatonismus, oder das Unsinnige und Unwürdige erkennend, nach einer Ursache Gottes zu fragen — jedenfalls hielt die alte Kirche die Anwendung des Begriffs der causa sui auf Gott für unstatthaft; man soll nach ihr wohl Gott aseitas beilegen, aber nur im negativen Sinne, daß nämlich die Frage nach einer Ursache Gottes ein für allemal abgeschnitten sei. Petrus Lombardus verbietet es darum, zu sagen, Gott habe sich selbst gezeugt.**) Als daher Des Cartes den schüchternen Versuch machte, die aseitas im positiven Sinne zu fassen, nicht zwar, daß Gott sich schaffe, wohl aber sich durch seine Thätigkeit erhalte, sprechen ihm die holländischen Theologen, besonders Mastrich, die Orthodoxie ab und behandelten ihn als Ketzer, weil er lehre: deum esse a se positive, denn das heiße, daß Gott sich selber zeuge durch eine immerwährende Erhebung aus der Potenz zur Essenz und Existenz.***)

Neuerdings hat sich das Blättchen gewendet. Mit der Kanonisierung der Philosophie vom absoluten Werden ist auch die von Juden (Spinoza) und Heiden (Plotin), von negativen und positiven Christen in choro gepriesene causa sui orthodox geworden. Gott ist seine eigne That,†) sagt Luthardt. Selbst Hase, einem ganz andern philosophischen Gedankenkreise angehörend, meint: „Zur Notwendigkeit gehört immer wieder eine Macht, durch welche es notwendig ist; alle Notwendigkeit ist nur durch Freiheit erklärbar; weil der Mensch Anteil hat an der Freiheit, vermag er das absolut Freie zu

*) Thilo: Kurze pragm. Gesch. d. Ph. 1880. I. 354.

**) Lib. I. distinctio. 4.

***) Gaß: Geschichte der protest. Dogmatik. II. 236.

†) Luthardt a. a. O. I. 45.

denken, was vater- und mutterlos immerdar sich selbst Ursache ist, und ist genötigt, es zu denken.*) „Die absolute göttliche Persönlichkeit, heißt es bei Plitt, ist selbst die schöpferische Ursache ihres eigenen Wesens und Wollens, denn so wenig sich dies für uns vorstellig machen läßt, so ist es doch andererseits ein unausweichlicher Satz des Denkens, daß das absolute und ursprüngliche Sein eben als solches wieder irgend ein anderes zum bestimmenden und setzenden Prius habe: Gott ist causa sui.“**)

Aber namentlich bei Dorner und Frank bildet die causa sui den Grundbegriff ihrer Spekulationen. Die Expositionen des letztern sind besonders darum beachtenswert, weil sich hier beständig das Gefühl eindrängt und ausspricht, daß man eigentlich Widersprechendes oder Unsinn rede. „Das Unvorstellbare liegt in dem Begriff der Selbstsetzung, welche das Selbst als setzendes voraussetzt, damit es zur Setzung komme, während doch dieses Selbst nicht von anderwärts her, sondern durch sich selbst sein soll. Aber eben diese Voraussetzung, woran sich das Unvollziehbare der Vorstellung anhängt und wovon sie, weil in die Bilder endlichen Seins und Wesens gebannt, nicht lassen kann, (weil gebannt in die Analogie, überall zu fragen, woher?) Diese Scheidung zwischen Produktion und Produkt haben wir denkend hinweg zu thun, weil das Absolute sonst nicht gedacht werden würde. Und wir können das Absolute nicht nicht denken, auch wenn wir unfähig sind, es vorzustellen. Gott ist reine Aktivität; er ist Aus-sich-selbst-sein, Durch-sich-selbst-sein und Für-sich-selbst-sein.***) Dieu sera

*) Hase a. a. O. I. 346.

**) Plitt: Evangelische Glaubenslehre. 1863. I. 130.
Auch von der Goltz (Christliche Grundwahrheiten. 1873. S. 263 u. 281) ist geneigt, die causa sui im positiven Sinne auf Gott anzuwenden, doch ohne es weiter auszuführen.

***) Frank a. a. O. I. 112 ff.

complet, sagt ganz in demselben Sinne Renan, dieu sera plustôt qu'il n'est: il est in fieri, il est en voie de se faire.*)

Hier fragt Köstlin ganz richtig: „Was ist es denn, was Gott setzt, indem er sich selbst setzt? Was ist es, dessen er bewußt ist, indem er von sich weiß? Was ist es, was er mitteilt als der Liebende? Wir dürfen nicht verkennen, daß in dieser Beziehung manche bedeutende christliche Theologen in seltsamen Zirkeln sich bewegen.“**)

In der That liegen hier die offenbarsten Widersprüche grell zu Tage, so daß man den betreffenden Begriff gar nicht aufstellen kann, ohne ihn zu kritisieren und verwerfen zu müssen. Auch das blödeste Auge, mag es noch so sehr an Widersprüche gewöhnt sein, bemerkt sie hier. Interessant ist es daher nur, wie man sich darüber hinweghilft. Es geschieht dies auf mehrerlei Art. Einmal beruft man sich auf die Unbegreiflichkeit Gottes. Allein dies ist hier gar nicht am Platze. Wäre nur die causa sui ein gegebener oder ein im notwendigen Denken unvermeidlich erzeugter Begriff oder auch ein integrierender Bestandteil einer würdigen Gottesidee, ja nur ein in den Offenbarungsurkunden angedeuteter Gedanke! Aber nichts von alledem. Es ist, wie wir gesehen haben, die causa sui hier weiter nichts, als ein im unbewachten Denken erzeugter Begriff, der sich allerdings mit einer gewissen Notwendigkeit einstellt, wo populäre Redeformen für spekulative Weisheit gehalten werden und überhaupt, wo absolutes Sein mit relativem verwechselt wird. Zum andern sucht man jenen Begriff zu rechtfertigen, indem er als ein erfahrungsmäßig gegebener und zwar sehr allgemein gegebener hingestellt wird. Im besondern das Wort und der Begriff des Organismus soll aus allen Schwierigkeiten heraushelfen. Was in den chinesischen Dramen der Polizeidiener, in

*) Revue des deux mondes. 1863. 47.

**) Köstlin: Der Glaube u. s. w. 184.

der antiken Tragödie der deus ex machina, in der Komödie des Mittelalters der Teufel war — das ist für die neuern monistischen Systeme der Organismus. Allemal, wenn der oft selbst geschürzte Knoten so verschlungen ist, daß die Mittel der gewöhnlichen Logik nicht mehr ausreichen zu seiner Lösung; wenn der Held ruft: Samiel hilf — dann erscheint zur rechten Zeit der Begriff des Organismus und rettet aus allen Nöten. Darum statuiert auch Frank außer dem logischen noch einen organischen Fortschritt des Denkens (127). Gott ist der vollkommenste Organismus, ruft Dorner, und meint hiermit ein Recht zu haben, alle Ungereimtheiten, insbesondere die causa sui, in Gott hinein zu denken. „In dem Begriff der Kausalität liegt nicht, daß das Produzierende ein Anderes überhaupt sein müsse, als das Produkt. Der lebendige Organismus ist hierfür Beispiel“ (245). „Gott als der Dreieinige ist absoluter Organismus“*) u. s. w.

Gesetzt nun, der Begriff des Organismus wäre ein ebenso widersprechender Begriff, als der der causa sui, wäre denn damit alle Schwierigkeit beseitigt? Ist ein Problem gelöst, wenn es sich mehrfach gegeben findet? Und sind denn wirklich die Organismen Formen der causa sui? Die Sache selbst verhält sich in Wahrheit ganz anders. Eine oberflächliche Auffassung des Organismus hat in Zeiten, da man von dessen innerer Natur noch sehr wenig wußte, denselben allerdings als eine Art causa sui angesehn; man meinte denselben wissenschaftlich damit erkannt zu haben, daß einige seiner konstituierenden Merkmale herausgegriffen und verallgemeinert wurden. Da kam denn freilich heraus: das Ganze setze die einzelnen Glieder und diese wieder das Ganze; eines habe wechselseitig stets das andere zur Voraussetzung. Indem so, wie schon Heraklit that, das organische Leben zu einem absoluten Werden generali-

*) Delitzsch a. a. O. 279.

siert und in der eben angegebenen Weise als Widerspruch hingestellt ward, konnte man sagen: der Organismus ist zwar in sich widersprechend, also eigentlich unmöglich und doch ist er wirklich vorhanden; ebenso auch der Gottesbegriff! Wir werden dergleichen Reden vom Organismus noch einmal zu hören bekommen, wenn wir im letzten Abschnitt von der organischen und mechanischen Weltanschauung reden. Für jetzt wird es klar sein, was Dorner unter der „absoluten Ursache" versteht. Es ist ein anderer Name für absolutes Werden. Ist nun dieses einmal in Bezug auf das Absolute zugelassen, dann ist es nicht mehr schwer, auf dem so oft betretenen Wege, aus denselben abzuleiten, was man will. Eins ist so berechtigt und so unberechtigt als das andre; jede Bestimmung hat als alleinigen Grund das absolute Werden. Man wundre sich also nicht, wie sich der leere Begriff A = A allmählich durch seine eignen Setzungen anfüllt, wie das Absolute zu einem Pleroma, einer Welt realer Kräfte, zu einem unerschöpflichen Born wird, vermöge dessen es ewig ausströmendes, aber auch ewig zurückströmendes Leben ist (245). Oder, wie sich Frank 126 ausdrückt: Aus sich heraus ist Gott der Füllort aller Realität, ein Meer in sich kreisender, aller Gegensätzlichkeit und Beschränktheit lediger, den Charakter der Absolutheit in der Form an sich tragenden Lebenskräfte und Ideen.

Aus einem solchen Pleroma kann ohne Zweifel jede Religion ihren Gottesbegriff ableiten, den Moloch ebenso gut als den Fitzliputzli der Mexikaner. Aber natürlich steuern die christlichen Theologen auf den christlichen Gottesbegriff los. Nun erinnere man sich an jenen Kanon Dorners: man muß die Begriffe gleich von vornherein so fassen, daß hinterher alles sich ableiten läßt, wozu sie vorausgesetzt werden; dann sieht ja jeder, wie leicht es ist, aus A = A den christlichen Gott zu entwickeln. Dergleichen Ableitungen sind bekannt; sie verlaufen überall gleich. Nur einiges sei hier hervorgehoben. Den wirklichen

Dingen und Ereignissen wird stets erst deren Möglichkeit vorausgeschickt, und diese als Vermögen verstanden, wobei das Wort potentia mit seiner Doppelbedeutung als Möglichkeit und Macht die besten Dienste leistet. Ist es dann ein Wunder, wenn das Vermögen das wirkt, was zu wirken in seinem Begriff liegt; also daß es z. B. wenn wir denken, ein Urdenken giebt. „Das Denken geschieht durch Denkgesetze, welche es sich nicht selbst setzt, sondern als das Unerschütterliche, absolut Feste in sich eingeboren findet. So geht das Absolute als die logische Macht allem wirklichen Denken voraus. Das Absolute ist das Urlogische, die als seiend vorauszusetzende Urmöglichkeit des logischen Denkens.“ Ebenso wird das Absolute als Urwissen bewiesen: „Wissen ist Einheit von Denken und Sein. Wäre diese Einheit nicht in einem gemeinsamen Urgrunde beider an sich vorhanden, so könnte diese Zusammenstimmung beider auch nicht in uns werden. Also muß diese absolute Zusammenstimmung als Wahrheit ursprünglich gegeben sein. Das Absolute ist die Urmöglichkeit alles unseres Wissens“ (219). Ebenso wird, aber erst viel später, die absolute Persönlichkeit Gottes bewiesen. Woher denn sonst überhaupt Personen? Person setzt Urperson voraus! Gesetzt die Verehrer des Gottes Pan wollten dessen Realität beweisen, so würden sie, auf die verschiedenen Böcke hinzeigend, sagen: es giebt einen Pan! denn qualis effectus talis causa.*)

Das alles sind längst verbrauchte Mittel des Monismus. Originell aber erscheint die Ableitung der geistigen und ethischen

*) Das wäre ganz das nämliche Schlußverfahren, welches Luthardt a. a. O. I. 50 anwendet: „es ist eine alte (aber falsche) Regel der Logik, daß die Wirkung nichts enthalten kann, was nicht zuvor in der Ursache gelegen. Das Bewußtsein ist dem Bewußtlosen gegenüber etwas schlechthin Neues und Andres. Wie kann es also von diesem erzeugt sein?“ Das würde etwa zu einer Art Ideenwelt führen, in welcher für jedes wirkliche Ding ein vorbildendes Schema als Ursache vorhanden wäre.



Eigenschaften Gottes. Nachdem Gott als Zweck und zwecksetzendes Prinzip beschrieben ist, wird gesagt: diese Zweckmäßigkeit und Schönheit sei noch ohne Geistigkeit (261). Also zwecksetzende Thätigkeit ohne Geistigkeit! Aber ehe es zur Geistigkeit kommt, muß noch Gerechtigkeit dazwischen geschoben werden. Also auch Gerechtigkeit ohne Geistigkeit! Nun höre man die Ableitung der Gerechtigkeit. „Das ist nicht bloß tragischer Zufall, daß alles einzelne oder (!) Naturgute immer wieder vergeht. Es geschieht dem bloß Naturguten sein — Recht“ (261). Darum wird das als „Gerechtigkeit“ Gottes gepriesen, daß alles Einzelne vergeht, er aber besteht. „Das absolute Leben muß nicht bloß das Recht des Stärkern haben, was noch nicht wahrhaftiges Recht ist (aber doch schon Recht!), sondern muß die absolute Gerechtigkeit in sich tragen“ (270). Aus dieser Gerechtigkeit wird dann die Geistigkeit gefolgert, „denn wer die Idee der Gerechtigkeit anerkennt, bejaht den Geist“ (273) und wo Geist, da Wahrheit. Also immer das Besondere aus dem Allgemeinen!

Verweilen wir noch etwas bei dem Begriffe der Gerechtigkeit. „Gerecht ist, daß ein jegliches behandelt wird nach seinem Begriff als das, was es ist, d. h. logisch. Die Lüge ist z. B. ungerecht, weil es unlogisch ist, das Sprechen, was nach seinem Begriffe Offenbarung eines Innern sein will, zur Verhüllung, ja zum Gegenteil zu gebrauchen. Unterschlagung ist ungerecht, d. h. es ist logisch unwahr, zu sagen, das Anvertraute sei nichts Fremdes, sondern Eigentum. Es ist so viel, als sagen, A ist nicht A. Ungerecht sein heißt den praktischen Versuch machen, die Logik der Wahrheit umzustürzen; gerecht sein heißt, der Logik der Dinge folgen, wie sie von Gott geordnet sind“ (278).

Ganz ebenso Frank 202: „Eine Kreatur ist gut, d. h. (!) entsprechend ihrem Zweck, d. h. (!) adäquat der göttlichen, in ihr sich realisierenden Idee.“

Man fragt unwillkürlich, wie kommt es, daß zwei so hervorragende, mit der Geschichte der Ethik ohne Zweifel wohlbekannte Theologen, sich gerade die dürftigste, deistische Begründung der Moral bei Wollaston als Vorbild ausgesucht haben. Letzterer wird zwar nicht genannt, aber die Ähnlichkeit ist doch zu frappant, als daß sie zufällig sein könnte. Wollaston meint auch, wie schon ein Schüler Clarke's, Lowman es ausgesprochen hatte: daß die Moral nur die praktisch gewordene und in Handlung getretene theoretische Vernunft sei. Alle gute Handlungen sind der Ausdruck logisch wahrer, und alle bösen der Ausdruck logisch falscher Sätze. Ebenso gezwungen ist hier die Ableitung der einzelnen Gebote der Moral als wahrer Sätze, wonach z. B. Diebstahl hieße, durch die That sagen, fremdes Eigentum ist mein, Mord hieße, durch die That sagen, der Feind ist nicht u. s. w. Was aber ist denn nun eigentlich die Wahrheit und welches Verhalten zu den Dingen ist das der Wahrheit gemäße? Als Antwort dafür kommt die platteste Nützlichkeit zum Vorschein. Zunächst meint Wollaston zwar auch: man muß die Dinge behandeln nach der Bestimmung, welche Gott hineingelegt hat, sodaß ein Handeln gegen die Natur der Dinge als ein Ungehorsam gegen Gott erscheint. Aber welches ist die Bestimmung oder der Zweck jedes Dinges? Hierauf antwortete die Popularphilosophie vor Kant: der Nutzen! Der höchste Zweck ist ja das Glück der Menschen, und natürlich ist das Unvollkommene um des Vollkommenen willen da, folglich muß man sich bei jedem Dinge fragen, wozu nützt es den Menschen? So erfährt man denn die Bestimmung, welche Gott in jedes Ding hineingelegt hat. Daher das Schicksal einer jeden kosmisch angelegten Moral, daß sie in die allerplatteste, spießbürgerliche Nützlichkeitslehre ausläuft!

Doch fragen wir nun nach der Gerechtigkeit Gottes: Besteht diese auch in der richtigen Behandlung der Dinge?

War er, ehe diese vorhanden waren, nicht gerecht? „Die Gerechtigkeit setzt mindestens eine Zweiheit voraus, Gott ist also nicht abstrakte Einheit, sondern in sich unterschieden; gerecht ist Gott in sich, indem er jegliches in sich (jedes Moment des innern Werdeprozesses) nach seinem Werte denkt und will, jedem der Unterschiede in sich richtige, gerechte, harmonische Stellung giebt“ (281). Hier läuft doch die Gerechtigkeit ganz deutlich auf das hinaus, was man sonst Verstand nennt, nämlich jedes Ding behandeln nach seinem Begriff, (z. B. die Suppe nicht mit der Gabel, sondern mit dem Löffel essen), also sich in seinem Denken und Handeln nach der Qualität des Gedachten richten. Soll das der Ausdruck für die göttliche Gerechtigkeit sein? Soll nicht andererseits Gott selbst erst die Idee und Bestimmung einem jeden Dinge gegeben haben? Kann er sich darnach richten, ehe die Dinge eine Bestimmung haben? Und wonach richtet er sich denn, wenn er den Dingen ihre bestimmten Ideen giebt? Soll hier die bloße Willkür herrschen? Dorner selbst meint: das Recht setzt überhaupt gegebene Werte voraus, sei es endliche oder unendliche, die es ordnet und gerecht behandelt und für die es da ist (292). Die Frage nun, wer diese Werte setzt, ob sie überhaupt gesetzt werden müssen, oder als etwas absolutes sich geltend machen, wird so lange hin und hergeschoben, bis zum größten Erstaunen des Lesers die Lösung in der Trinität gefunden wird. Bloßer Wille darf das Gute nicht sein, das wäre Willkür; bloßes Sein auch nicht, das wäre Natur, also eine Vereinigung beider durch die Trinität: Erst ist Gott als das Gut-Sein (Vater), daraus geht hervor das Wollen des Guten (Sohn); indem das Wollen sich nach dem Sein richtet oder der Sohn dem Vater gehorcht, vollzieht sich die Vereinigung (der Geist).*)

*) Außer dieser ethischen Begründung der Trinität kommt bei Dorner noch eine physische und eine logische vor. Die physische ist die

In Wahrheit heißt dies nun weiter nichts, als: der Wille des Absoluten ist schon immer auf das Gute gerichtet, ja dieses ist das Absolute selbst; oder Gottes Sein oder sein Werden oder sein Wille ist das Gute. Ganz offen spricht es Frank aus: „Das Gut-Sein ist nichts als das Sein Gottes, nicht ein irgendwie Neues zu dem bisher erkannten Wesen Gottes hinzufügendes, sondern der absolute Geist, als dreieiniger und persönlicher, ist als solcher schlechthin gut. Das schlechthin vollkommene Sein des absoluten persönlichen Gottes ist das Gutsein" (205). Nun lasse man sich nicht irre machen, daß immer geredet wird von dem Sein Gottes; das heißt

---

causa sui: Gott ist positive Aseität, d. h. Selbstbegründung, vermöge welcher Gott sich ewig zu dem macht, was er ist: er ist so Wirkendes und Gewirktes. Woher nun das Dritte? Und wenn ein Drittes, warum nicht ein Viertes, Fünftes u. s. w.? Hier bemerkt auch Kübel (das christl. Lehrsystem 1873. S. 27) „nach unserem Dafürhalten ist das Unternehmen, die Trinität spekulativ zu konstruieren, bis jetzt immer nur entweder höchstens zur Erfassung einer Zweiheit in Gott gediehen, denn nie können wir begreifen, wie außer dem Wissenden, resp. Liebenden, und dem Gewußten resp. Geliebten auch das Verhältnis beider, der mutuus amor und dergl. eine Person sein soll, oder es kommt nichts weniger als die kirchliche Trinitätslehre heraus." Doch fährt Dorner unbekümmert darum fort: „Die lebendige Wirkung findet ewig den Weg zurück zu dem erst Wirkenden. Diese Zurückwendung geschieht durch Vermittlung eines Dritten, welches sie ebenso in Verschiedenheit erhält, wie verbindet." So soll es in jedem Organismus sein (404). Die logische Trinität: Gott ist das Urwissen. Wissen hat ein Objekt; dieses ist nichts außer Gott, sondern er selbst. Das Finden seiner selbst ist das Dritte. Das Selbstbewußtsein des Menschen ist Ebenbild der Trinität (405 ff.). Ähnlich Frank 189: „Der Prozeß der menschlichen Ichsetzung enthält eine Triplicität, das Ich als Setzung, als gesetzt und zwar als Setzung seiner selbst." Hierbei weist Dorner auch auf Hegel und Schelling als seine Gewährsleute hin (383).

„Ohne Trinität giebt es kein Wissen, auch kein Wissen von der Welt, denn alles Wissen gründet sich auf objektiv Wahres, was nicht erst durch Willkür gesetzt ist, und absolut Wahres giebt es nur im trinitarischen Gotte" (428).

hier nichts anders, als das Sein überhaupt, denn ein anderes Sein als Gottes Sein giebt es hiernach nicht. Man hat also die immer wiederkehrende monistische Gleichung Sein = Werden = Macht = Recht. Was ist, ist vernünftig; Unvernünftiges, Böses ist nicht.*)

Auf dieser Stufe nun, nachdem drei Personen in Gottes Wesen nachgewiesen, und er als der Heilige erkannt ist, setzt sich Gott als Person! Bis hierher hat Dorner immer nur von der Gottheit gesprochen, vermutlich also etwas Unpersönliches gemeint, jetzt erst redet er von Gott.

Nun freilich meint Dorner nicht, daß diese Entwickelung Gottes in der Zeit nach und nach vor sich gegangen sei, sondern die absolute Persönlichkeit ist ewiges Resultat der trinitarischen Glieder, aber andererseits ist das Resultat, weil ewig vorhanden, auch in der Selbsthervorbringung mit wirksam. Wenn hier auch die Zeit eliminiert wird, an der Unmöglichkeit der Ableitung einer Stufe aus der andern, als ihrer Bedingung, ändert sich dadurch begrifflich gar nichts. Sollen nun aber gar die jedesmal folgenden oder bedingten Stufen mit wirksam gewesen sein bei Hervorbringung der vorangehenden oder der sie bedingenden, dann wird der Knäuel noch widerspruchsvoller; der wahre Begriff der causa sui tritt deutlich hervor, das Bedingte ist die Bedingung seiner selbst. Aber auch hier soll wieder ein Hinweis auf den Organismus helfen, in welchem ebenfalls die Wirkung die Ursache und umgekehrt sein soll (432).

Nehmen wir nun aber einmal an, es sei gelungen, aus dem einfachsten aller Anfänge A = A die ganze Fülle der Gottheit im christlichen Sinne zu entwickeln: was war dann dieses A? Es war nicht das Sein, sondern die Ursache des-

*) Auch Plitt a. a. O. 126 definiert das Urgute „als das an ihm selbst vollkommene Sein oder das metaphysisch Gute und das in freier Selbstbezogenheit sich vollendende Sein oder das ethische Gute nach ihrer grundwesentlichen Einheit.“



selben: diese Ursache selbst also ist nicht, ehe sie das Sein schafft. A ist eigentlich das Nichts; jedenfalls der leerste Begriff, den man nur denken kann. Und aus diesem Nichts heraus entfaltet sich, ganz allein aus ihm, die ganze Herrlichkeit Gottes und der Welt! Dorner erklärt es Hegel gegenüber für unmöglich, daß das Sein in das Nicht-Sein umschlage, ist es leichter denkbar, daß das Nichts in das Sein umschlägt?*) Was ist gegen eine derartige Entwickelung die ausschweifendste Descendenztheorie, welche aus dem Urschlamm die Herrlichkeit der organischen Welt auf Erden ableiten will! Und diese Ansicht nimmt doch noch zahllose äußere Ursachen und grenzenlose Zeiträume zur Erklärung hinzu. Hier aber wird noch unvergleichlich mehr in einem Augenblick rein aus dem Nichts entwickelt!

Bisher ist Gott ganz ohne Beziehung zur Welt betrachtet worden, wie er an sich ist, oder vielmehr sich gezeugt hat. Nun sein Verhältnis zur Welt.

Hier möchte nun Dorner nicht bei der bloß empirischen Kunde des Gegebenseins der Welt stehen bleiben, sondern vielmehr den wissenschaftlichen Übergang zu ihr gewinnen (449), also doch wohl die Erkenntnis, warum sie ist und warum sie so ist, wie sie uns gegeben ist. Daß nun Gott die Idee der Welt faßt, macht keine Schwierigkeiten, ist doch Gott das Pleroma, der Füllort aller Möglichkeiten, also auch der gegebenen Welt. Diese „urständen in Gott als das nicht-nichtsein könnende" (416). Indes bei dem Versuche, die wirkliche aus der von Gott bloß gedachten Welt abzuleiten, den Übergang von der Idee zur Wirklichkeit zu finden, läßt sich Dorner durch die pantheistischen Systeme warnen, er erkennt, daß wenn hier eine Notwendigkeit in Gott angenommen wird,

*) In den Fröschen des Aristophanes macht Äschylus dem Euripides es zum bittersten Vorwurfe, daß er sage, „es sei Nichtssein das Sein".



die Welt aus sich heraus zu setzen, daß dann der Begriff einer Schöpfung verloren geht und blinder physikalischer Naturprozeß an seine Stelle tritt. Darum begnügt er sich, endlich zu gestehen, jener Übergang, mit welchem er sich über die bloß empirische Kunde von der Welt erheben wollte, sei nicht zu erkennen, man müsse bei einer freien Schöpfung aus Nichts stehen bleiben (474). Damit glaubt er sich genügend gegen den Pantheismus salviert zu haben. Indessen ist er doch schon von vornherein durch den Monismus, die Annahme nur Eines Seins, daß Gott also selbst die Substanz der Welt ist, streng genommen den Konsequenzen des Pantheismus verfallen. Allein die Begriffe hier streng nehmen, daß hieße einen Maßstab an die Werke der spekulativen Theologie legen, welcher vielen derselben fremd ist. Denn das gehört ja mit zu deren besondern Eigentümlichkeiten, mancherlei Gedankenreihen anschlagen und aufnehmen, aber sie niemals bis zu Ende führen, sondern nach Belieben und Bedürfnis abbrechen, umbiegen, mit entgegengesetzten amalgamieren und so jeglicher strengern Konsequenz aus dem Wege gehn.

Etwas weiter in der notwendigen Folge der einmal acceptierten Gedanken geht Frank. Hier sind nicht allein, wie bei den bisher besprochenen spekulativen Versuchen, die sämmtlichen Voraussetzungen des Pantheismus oder Atheismus gegeben, sondern es werden daraus auch viel weiter als sonst üblich ist, die Konsequenzen gezogen.

Frank hebt zunächst hervor, daß wir es nie zu thun haben mit dem Stoff, sondern immer nur mit dessen Kräften. Der Stoff ist nicht nur das Unerkennbare, sondern auch das Nichtige, für uns Bedeutungslose (330). Hier scheint das Bedeutungslose und das Nichtige als gleichbedeutend gesetzt zu werden. Der Stoff ist allerdings, als der zu den gegebenen Kräften notwendig hinzugedachte Träger, in praktischer Hinsicht für unser Handeln und Leiden von der Natur völlig bedeutungs-

los, bedeutungslos innerhalb gewisser Grenzen auch für den Physiker, Chemiker und Physiologen, sofern diese einzig und allein mit gewissen Kräfteverhältnissen der Natur beschäftigt sind. Aber darum ist der Stoff, oder sind die Träger der Kräfte noch nicht etwas Nichtiges. Ignorieren ist nicht Negieren. Als Nichtiges, als Nichts sieht nun auch Frank das, wovon die Kraft ausgeht, nicht an. Hier stellt er sogar sehr richtige Reflexionen an, die allein schon hinreichen, sein ganzes System des Monismus zu stürzen und eine gesunde Metaphysik zu gründen. Der Schein, sagt er 74 ff., ist notwendig auf ein Sein zu beziehen, denn sofern der Schein ist, haftet an ihm etwas von der Realität, deren Schein er ist. Diese Realität stellt sich gegenüber dem Schein, welcher nicht ist, was er zu sein den Anschein hat, und dessen wiederholt erfahrene Täuschungen den Begriff des Seins, das Verlangen nach demselben nur umsomehr zum Bewußtsein zu bringen. Der Schein ist die Unwahrheit und bleibt sie, insofern er den Widerspruch in sich trägt, daß er auf die Realität Anspruch macht, die er nicht ist; mag er immerhin nach der andern Seite Wahrheit sein, nämlich insofern er als Schein da ist und nicht sein würde ohne eine aber andere Realität, welche macht, daß er ist (23). Es kann nichts werden außer wenn etwas ist, woraus es wird. — Unter Schein hat man hier wohl zunächst die gegebenen Erscheinungen zu verstehn und unter Sein den resp. die Träger, welche die Erscheinung bedingen; oder Schein bedeutet die Kraft, und Sein das Wesen. In dieser Beziehung sagt er ganz im Sinne einer realistischen Metaphysik: jede Kraft setzt ein Wesen voraus, von dem sie ausgeht, es wäre ein Widerspruch, eine absolute und unbedingt wirkende Kraft zu setzen (108). Also wir dürfen nicht bei dem Gegebenen, auch nicht bei den Kräften als solchen stehen bleiben, sondern sind genötigt, wenn wir nicht in Widersprüchen stecken bleiben wollen, die Kräfte auf Seiendes zurückzuführen; und zwar

darf beides nicht getrennt werden, sondern es gehört streng zusammen wie Kraft und Stoff, wie Substanz und Accidenz. Das drückt der Verfasser so aus: die Kraft darf von dem Wesen, dessen sie ist, nicht gesondert werden, da das Wesen eben in dem besteht, was die wirkenden Kräfte von ihm zu erkennen geben. „Wir könnten daher (in gewissem Sinne) die Identität zwischen beiden behaupten, indem wir sagen, eben dieses Wirkende sei (bezeichne) das Wesen, wobei aber doch zugleich unterschieden würde zwischen dem Sein dieser Wirkung und der in ihr wirkenden Kraft, unter ersterm wäre das Wesen zu verstehen“ (108).

Auch das wird man zugeben müssen, ja es liegt schon unmittelbar in den vorgetragenen Gedanken, daß das hier postulierte Sein oder Wesen ein Absolutes ist, denn wäre es dies nicht, wäre es nur ein Relatives oder Bedingtes, so wäre es abermals nur Erscheinung oder Schein und deutete weiter zurück auf absolutes Sein (330).

Aber nun werden wir plötzlich in den Monismus versetzt, das Absolute, oder der Träger der Kräfte wird als *Eins* angenommen. Außer dem Unendlichen kann überhaupt nichts sein. Gott ist *alles* Sein. (System der christl. Gewißheit I. 364 ff.) Das Absolute als solches schließt die Existenz *irgend welcher* Realität außer Gott, auch wenn wir ihr das Prädikat der Absolutheit nicht beilegen, aus.“ (System der christl. Wahrheit. I. 118.) *Frank* nimmt nun durchaus nichts zurück von dem, was er im Allgemeinen über das Verhältnis von Stoff und Kraft, Sein und Schein gesagt hat, sondern wendet es streng auf das Verhältnis Gottes zur Welt an. Gott ist das Sein, die Substanz; die Welt ist die Kraft, der Schein, die Erscheinung Gottes im eigentlichen Sinne. Wenn der Psalmist von den Kräften Gottes redet, die sich z. B. am Himmel kundthun, so ist das wörtlich zu verstehen, die Kräfte der Natur *sind* die Kräfte Gottes; eine Natur giebt es nicht,

sofern man nicht lediglich die gegebenen Erscheinungen darunter denkt, welche aber eben nichts als Kräfte Gottes sind. Auch jene enge Verknüpfung zwischen Stoff und Kraft, die er sogar eine Identität nennt, will er auf das Verhältnis zwischen Gott und Welt angewendet wissen.

Darum giebt er dem Begriffe der Schöpfung aus Nichts einen positiven Sinn; es besagt derselbe nach ihm: wie man sich einen Rock aus Tuch macht, so macht Gott die Welt aus Nichts. Nichts ist der Stoff, aus welchem sie gemacht ist, sie besteht aus Nichts und ist Nichts (399). Um dies zu veranschaulichen, bedient er sich sehr häufig des bei den alten Gnostikern und namentlich bei Jakob Böhme beliebten Bildes von der Spiegelung Gottes. Die Welt ist nur das Spiegelbild, der Wiederschein Gottes. Indes zur Spiegelung gehört mindestens zweierlei, der Spiegel und das Objekt. Welches ist nun der Spiegel, in welchem Gott sich spiegelt, und welches sein Bild reflektiert, welches ist der Abglanz Gottes? Frank sagt meist, er spiegelt sich im Endlichen. Aber das Endliche soll ja selbst erst die Wirkung der Selbstbespiegelung sein, das kann doch nicht zugleich die Bedingung davon sein! Worin spiegelt sich also das Absolute? Einmal wird, genau im Sinne der alten Gnostiker, geantwortet: im *οὐκ ὄν*. „Während an dem Nicht-Ich das menschliche Ich die Grenze hat, der gegenüber es sich in sich fixiert, setzt das absolute göttliche Ich sich selbst gegenüber dem absoluten Nicht-Sein, *οὐκ ὄν* im strengsten Sinne genommen.“ (S. d. christl. Gewißheit. I. 386.) Dies im strengsten Sinne verstanden, würde heißen, das Absolute setzt sich überhaupt nichts gegenüber, spiegelt sich gar nicht. Ein in dieser Beziehung konsequenterer Denker, welcher auch die Welt als eine Spiegelung Gottes zu begreifen sucht, macht sich selbst den richtigen Einwand, wodurch die ganze Meinung für unmöglich erklärt wird. „Wie die einfachen weißen Strahlen, nachdem sie durch ein Prisma hindurch ge-

gangen sind, sich in mehrere farbige zerlegen und zugleich ihre Richtung verändern, so daß sie aus andern Punkten zu kommen scheinen, als die sind, aus denen sie wirklich kommen, was eine verzerrte Ansicht des betrachteten Gegenstandes ergiebt; — ebenso stellt sich der reale Inhalt, welcher an sich das Göttliche ist, in der ihm fremden Form des Gegensatzes als diese unsere Welt dar, welche im vollkommensten Sinne des Wortes das verzerrte Bild Gottes ist. Was ist aber hier das Prisma? Woher kommt die dem Inhalte fremde Bestimmung des Gegensatzes und des Geschehens? Wie konnte das Reale dazu kommen, in einer fremden Form zu erscheinen? Dieses zu begreifen, ist schlechthin unmöglich."*) Also, muß man schließen, darf eine solche Ansicht auch gar nicht aufgestellt werden, denn sie ist nicht allein subjektiv unbegreiflich, sondern begrifflich unmöglich.**)

---

*) Spir: Die Wahrheit, 1867 und Erörterung einer philosophischen Grundeinsicht. 1869.

**) Der Gedanke, daß die sichtbare Welt das unsichtbare Wesen Gottes abspiegelt, kehrt öfters in den Kreisen der Gesinnungsgenossen des Verfassers wieder. So meint z. B. auch Plitt: „Die Welt ist ein Spiegel und Abdruck des göttlichen Wesens selbst in seiner Mannigfaltigkeit und unendlichen Fülle sowohl als in seiner geordneten und innigen Einheit, ein vollendeter Organismus" (evangel. Glaubenslehre 191). Frank sucht indes die Ähnlichkeit des Objektes mit seinem Bilde noch etwas näher darzuthun. „Raum und Zeit sind die Ektypa des Wesens Gottes. Der Zeit in der Welt entspricht in Gott, daß er sich selbst ewig bedingt" (322). Aber wo liegt zwischen der causa sui und der Zeit das tertium comparationis? Hier wirkt die populäre Vorstellung von der Ursache und Wirkung als einer zeitlichen Aufeinanderfolge mit, welche indes bekanntlich bei dem Kausalbegriffe völlig unwesentlich ist. Dieses Unwesentliche, die zeitliche Aufeinanderfolge, von der noch außerdem bei der causa sui als einem ewigen, zeitlosen Ereignis, abgesehen wird, bildet den Vergleichungspunkt. Desgleichen soll der Raum die Vielheit in Gott abbilden, freilich sei das Viele in Gott nicht nebeneinander, sondern ineinander. Also auch hier eine Ableitung wie lux a non lucendo nach Art der alten Etymologie, von der Voltaire sagte, sie sei eine Wissenschaft, die nur wenig Rücksicht nehme auf die Vokale und gar keine auf die Konsonanten. Wir gedenken

Zuweilen scheint es nun, als ob den Menschen eine Art Realität beigelegt würde, und das Weltbild, ganz ähnlich als bei Berkeley, eine Folge der Wechselwirkung Gottes mit dem Menschen wäre. Gott wirkt darnach so auf die Menschenseelen, daß sie sinnlich wahrzunehmen meinen, was an sich nichts ist. Darum denn auch gesagt wird, daß Gott die Welt lediglich für uns geschaffen habe, daß sie außer uns kein Dasein habe, und es dem Verfasser Skrupel macht, daß doch in der Bibel auch vor der Schöpfung des Menschen von einer Welt gesprochen wird. (S. d. christl. Welt. 332.) Indes auch die relative Selbständigkeit wird gar bald konsequenter Weise den Menschen wieder abgesprochen: „Das Verhältnis zwischen der menschlichen und der göttlichen Persönlichkeit wird nicht so gedacht, daß die göttliche ihre Grenze habe, wo die menschliche anfange, sich zu ihr stelle wie ein Anderes zu Anderem.“ (Gewißheit. I. 381.) Also nicht wie ein Vater zu seinen Kindern, oder ein Freund zu seinem Freunde? Sondern — weiter bleibt dem Verfasser und dem ganzen Monismus nichts übrig — Gott spiegelt sich in sich selbst, setzt sich in allen nur selbst; und das Verhältnis zur Welt, insbesondere der Verkehr mit den Menschen ist immer nur ein Verhältnis zu sich selbst; und wo der Mensch Gott anbetet, ist überall Gott vor seinen eigenen Altären sich selbst anbetend. Daher ist auch in allen monistischen Systemen nur von einer Selbstliebe,

---

hierbei noch einiger Worte Taute's (a. a. O. I. 469): „An Spiegelei fehlt es allerdings bei Spinoza nicht: es spiegelt sich die Substanz in ihren Bestimmungen, und diese spiegeln sich in jener; es spiegeln sich die Bestimmungen, als unendliche Reihe zusammengehöriger Modifikationen des Denkens und der Ausdehnung ineinander; es spiegelt sich die absolute Substanz, als unendliche Selbsturſache ohne Zweck und Sinn unendlich in sich selber. Ist denn Wissenschaft nichts weiter als Spiegelei? Heiligkeit und Realität haben eine höhere Bedeutung! Aber Spinoza, als Moralist unter der Kritik, als Metaphysiker völlig absurd — was bleibt noch übrig von dem gepriesenen Spinoza?“

dem Gegenstück der christlichen Liebe, die nicht das Ihre sucht, die Rede. „Die Liebe ist Selbstbewegung, welche in der Hingabe an Anderes sich selbst findet“ (208). Die Liebe Gottes des Absoluten, kann nur auf persönlich Anderes, was er selbst ist, gerichtet sein, das schlechthinnige Für-sich-sein Gottes, was doch ein Sein für Anderes, ist seine absolute Gutheit, aber dieses Sein für andere, seine absolute Liebe ist das schlechthinnige Für-sich-selbst-leben (209). Liebe Gottes ist der von ihm gesetzte Abglanz seiner Selbstbefriedigung in einer Welt des Endlichen, die auch ihrem Wesen nach Wiederschein seines unsichtbaren Wesens ist (267). Die Liebe Gottes zur Welt hat darin ihre Erklärung, daß er sie nicht für sie und um ihretwillen, sondern für sich und um seinetwillen koncipiert und geschaffen hat. Seine Herrlichkeit sucht er, indem er die Guten belohnt und die Bösen bestraft“*) (282).

Wenn nun überhaupt das Wort Pantheismus noch angewendet werden darf, so ist es gewiß hier am Platz, man mag die Definition noch so sehr zu Gunsten des Monismus aufstellen. Selbst Männer, die den Spekulationen Franks sonst sehr nahe stehen, definieren doch den Begriff Pantheismus auf eine Art, daß sich Franks Anschauungen ganz von selbst darin wieder finden lassen. So z. B. Delitzsch: „Der eigentliche Pantheismus ist der der Inhärenz, welcher Gott und Welt nur wie Substanz und Accidenz unterscheidet; aber Pantheismus ist es auch, daß alles, was als selbständig

*) Ähnliche Ansichten bei Schleiermacher und Rothe u. a. s. O. Flügel: Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. S. 79.

In dieser Beziehung hat Hase a. a. O. I. 255 recht, wenn er hervorhebt, nur im selbständigen Dasein des Andern ist das Verhältnis vorhanden, welches die Liebe bedingt. Was von Verschmelzung, Auf- und Untergehn im Geliebten gesagt wird, sind überschwengliche Redeweisen, um die Unermeßlichkeit der Hingabe und Gemeinschaft auszusprechen; ernsthaft beim Worte genommen würde auch die Liebe ersterben.“



Seiendes sich darstellt und sich als selbständig Seiendes inne wird, vom höchsten Standpunkt allumfassenden Denkens aus nur als eine relative Erscheinungsform des Einen absoluten Seins zu fassen sei, der Welle gleich, welche das Meer zeitweise aufwirft und in sich zurücknimmt, daß das Denken nicht mein Denken, sondern Gottes und das Sein nicht mein Sein ist, denn alles ist nur Gottes und des Alls?*)

Oder Martensen: Der Grundgedanke des Pantheismus liegt darin, die Welt sei hier nur das Reich der zufällig wechselnden Erscheinungen; so gewiß als das endliche Dasein sich ewig auflöse und zu Grunde gehe, so gewiß bleibe der ewige Grund, in welchen es sich auflöse, und aus welchem es hervorgehe; so gewiß als die Welt nur ein Scheindasein habe, so gewiß sei ihr Dasein das Dasein eines andern, des Göttlichen.

Es versteht sich natürlich von selbst, daß wir zu unterscheiden wissen und den Pantheismus den genannten Männern von bekannter positiv christlicher Gesinnung, nicht als persönlichen Glauben oder Unglauben vorwerfen, wie sehr wir auch ihre spekulativen Irrtümer zu mißbilligen haben.

Könnte man nun nicht vielleicht zur Entschuldigung der in Rede stehenden Spekulationen sagen: die Schöpfung ist ein Punkt, welchen überhaupt niemand begreiflich machen kann; derselbe bleibt Geheimnis für jedes System; man mache also den besprochenen Systemen nicht zum Vorwurf, was alle Systeme ohne Ausnahme in gleicher Weise trifft.

Allein so steht die Sache nicht. Das Problem, welches hier ursprünglich vorliegt, betrifft eigentlich gar nicht die Schöpfung der Welt durch Gott. Das Grundproblem der Metaphysik ist und bleibt immer: wie ist die gegebene Welt zu erklären, welche Voraussetzungen sind hier zu machen? Wie folgt aus dem Sein, das doch notwendig als Ursache

*) Delitzsch a. a. O. 47.

des Gegebenen angenommen werden muß, das Geschehen, und zwar das Geschehen so, wie es uns erfahrungsmäßig gegeben ist? An diesem Problem mühen sich alte und neue Metaphysiker (die theoretische Naturforschung mitgerechnet) ab. Wo nun die Unvorsichtigkeit begangen wird, daß man nur Ein Seiendes als Ursache oder Träger der Welt voraussetzt, da gestaltet sich dann das Problem so: wie folgt das Gegebene, das Viele und Mannigfaltige, aus dem Einen, sich selbst Gleichen? Denn lediglich zur Erklärung des Gegebenen ist doch das Seiende angenommen. Wollte man aber nicht erklären, nicht nach Ursachen forschen, so könnte man ohne weiteres bei dem Gegebenen als solchem, bei den Erscheinungen stehen bleiben. Nur weil die Forschung hierbei nicht stehen bleiben kann, statuiert sie ein die Erscheinungen bedingendes Sein. Kann nun die Spekulation nicht begreiflich machen, daß das Gegebene aus dem postulierten Sein folgt, oder macht sie gar eine solche Ableitung geradezu unmöglich, dann ist diese ganze Spekulation verfehlt und vollständig überflüssig.

Wird alsdann die zweite große Unvorsichtigkeit begangen, das Seiende nicht nur als Eins anzunehmen, sondern dieses auch Gott zu nennen, so bekommt die rein metaphysische Frage, wie das Geschehen aus dem Sein folge, einen religiösen Charakter und lautet: wie folgt die Welt aus Gott, oder wie ist die Schöpfung zu begreifen? Diese Frage muß sich von jenem Standpunkt aus beantworten lassen, oder die ganze Spekulation ist völlig unnütz. Daher sind die apriorischen Weltkonstruktionen des Monismus, so abenteuerlich sie sind, eine Notwendigkeit in diesen Systemen. Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel wissen sehr wohl um diese Notwendigkeit, es ist kein bloßes Phantasiespiel, wenn sie es unternehmen, aus dem Absoluten (Substanz, Ich, Idee) die Welt abzuleiten. Auf diese Ableitung verzichten wollen, heißt für sie, einen Strich durch ihre ganze Spekulation machen; lediglich um diese Ab-

leitung, oder um die Erklärung der Welt, dreht sich die ganze Frage.

Schelling hat daher im Sinne des Monismus ganz recht, wenn er sagt, daß wohl keine Untersuchung wichtiger gedacht werden könne, als die über das Verhältnis der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott; und daß wenn es auf die Frage nach diesem Verhältnis keine bestimmte Antwort in der Vernunft gäbe, das Philosophieren selbst ganz eitel und Vernunfterkenntnis unbefriedigend und unbefriedigt sei.*) So gewiß die Spekulation glaubt adäquate Begriffe zu haben, wenn sie Ein Seiendes als Ursache der Welt setzt, so gewiß muß sich dieses Eine als Ursache dadurch bewähren, daß es das erklärt, wozu es vorausgesetzt ist.

Es heißt daher die ganze Spekulation des Monismus total mißverstehen, wenn man ihr hier titanisches Gebahren, übermenschliche Forschbegierde zum Vorwurf macht und sie zur Demut ermahnt. Das Ziel, was sich diese Spekulation setzt, ist wahrlich nicht zu hoch, alle Naturforschung teilt es mit ihr, nämlich die gegebenen Naturerscheinungen zu erklären. Der Monismus macht sich nur diese Aufgabe unlösbar durch die Annahme Eines Prinzips und muß dann sein Unvermögen hinter hohe Worte verstecken.

Etwas ganz anderes ist es, wenn eine theistische Religionsphilosophie bekennt, die Schöpfung nicht begreifen zu können. Sie geht nämlich gar nicht auf das Erklären der Natur aus, behauptet auch nicht adäquate Begriffe von Gott zu haben; sie kann daher ohne weiteres eine creatio ex nihilo statuieren und damit alle Versuche, die Welt aus Gott abzuleiten, ein für allemal abweisen. Aber sobald die monistische Philosophie eine Schöpfung aus Nichts einführen, also die Erklärung der Welt aus dem Seienden ablehnen will, so fällt sie sofort aus

*) Werke. Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. 75.

der Rolle und erklärt den Monismus für unfähig das zu leisten, was zu leisten einzig und allein der Grund war, daß er überhaupt als System oder Hypothese aufgestellt worden ist.

Um seiner abenteuerlichen Weltkonstruktionen willen ist der Monismus, namentlich die Schellingsche Naturphilosophie und die Hegelsche Dialektik zuweilen als „höherer Blödsinn“*) bezeichnet worden. Und einen solchen Eindruck müssen derartige Expositionen auf jeden ernsten Forscher machen, zumal wenn er an exaktes Untersuchen gewöhnt ist. Gleichwohl ist jener Vorwurf ein sehr unbilliges Urteil. Dasselbe wird milder und gerechter durch Erwägen der Motive, durch welche Hegel zu seinen phantastischen Spekulationen gewissermaßen genötigt wurde. Mehr als die meisten andern Philosophen fühlte er die Probleme, um welche es sich handelt. Diese fordern unbedingt eine Lösung. Hegel hat eine solche gegeben, und zwar in einer Weise, in welche alle verfallen müssen, welche mit ihm die Prinzipien, den Monismus und das absolute Werden teilen. Wer aber die Motive der Spekulation aufgiebt, wer ganz verzichtet auf das, um deswillen Hegel u. a. zu jenen Ungeheuerlichkeiten getrieben wurden, wer z. B. auf monistischem Standpunkt die Schöpfung aus Nichts annimmt und im Übrigen doch noch die Hegelsche Begriffsdialektik, namentlich für die Entwickelung des Absoluten beibehält, der behält damit eben nur das bei, was jenen harten Ausdruck veranlaßt hat, und verzichtet auf alles, was zur Entschuldigung gesagt werden kann.

Denn wozu nun die ganze Spekulation? Auf Erklärung der Welt, und damit auf die eigentliche metaphysische Aufgabe hat man verzichtet. Soll etwa Gott erklärt werden? Ist dazu Veranlassung? ja liegt dies auch nur im religiösen Interesse? Ist denn nur der fernste Schimmer von Hoffnung vor-

*) **Fick: Die Welt als Vorstellung. 1870. S. 4.**

handen, auf unserm irdischen Standpunkte vollkommen adäquate Begriffe von Gott zu gewinnen und das Glauben in Wissen zu verwandeln?*) Und wenn man auch ein religionsphilosophisches Interesse an der Konstruktion des Gottesbegriffs zugiebt, darf man an die schwierigste Aufgabe mit solch ungeläuterten Begriffen gehen, wie wir solchen fast überall auf diesem Wege begegnen? Heißt es nicht, durch derartige Spekulationen, Zweifel, Abwehr, Gespött gegen die ganze Religionsphilosophie, ja Religion provocieren? „Wie dürfte es uns befremden, wenn die wahren Freunde der Religion von allen diesen Systemen spekulativer Theologie, welche der Religion zur Grundlage dienen sollen, mit Unwillen sich wegwenden, eingedenk des Gebotes: Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen.“**)

Die spekulativen, monistischen Theologen, negativer wie positiver Richtung, verfolgt ein eigenes Mißgeschick, Begriffe und Gedankenbewegungen, welche nicht im geringsten religiöser Natur sind, die lediglich das weltliche Geschehen, die erfahrungsmäßig gegebenen metaphysischen Probleme betreffen, theologisch apperzipiert, gedeutet, ausgelegt, angebetet zu haben! Ein eigenes Mißgeschick besteht auch in einem Eklekticismus des Fehlerhaften. Gerade das Falsche haben sie sich überall aus den verschiedensten Systemen zusammengesucht. Von Spinoza den Monismus und die Gleichsetzung von Substanz und Gott, aus der Popularphilosophie die Seelenvermögen, ja sogar die Grundlage der Ethik, von Kant die angeborenen Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien, von Jacobi die Vernunft als Anschauung Gottes, von Fichte den purus actus als Geist, von Schelling die Abgötterei mit dem Organismus, von den Theosophen Oetinger, Baader, J. Böhme u. a. die Reden

*) In Bezug auf Gott ist fromme Unwissenheit besser, als eingebildete Weisheit. Augustin. serm. 117. 3.

**) Mit diesen Worten schließt Jäsche sein Werk über den Pantheismus. III. 398.

von der Natur in Gott und dergleichen, von Hegel die Begriffsdialektik.*)

Wir glauben nunmehr hinlänglich erwiesen zu haben, daß die monistische Theologie, negativer wie positiver Richtung, prinzipiell genau auf demselben Boden steht. Die philosophischen Prinzipien sind die nämlichen, auf welchen fußend die einen die religiös-christlichen Vorstellungen beseitigen resp. ersetzen und die andern verteidigen wollen. Es ist keine Frage, die philosophische Konsequenz ist auf Seiten der erstern, wenn sie auch weit davon entfernt sind, alle Konsequenzen gezogen zu haben. Religiös angesehn verdienen natürlich die andern den Vorzug. Aber die von ihnen vertretenen und festgehaltenen religiösen Vorstellungen können sie nur auf Kosten der philosophischen Konsequenz bewahren. Es ist eben die Willkür, das Gegenteil vom Denken, welches hier philosophisch angefangene Betrachtungen nach Belieben abbricht.

Die Prinzipien selbst, der Monismus und was damit zusammenhängt, erweisen sich vor jeder besonnenen Kritik als völlig hinfällig, weil in sich widersprechend; wenn auch anzuerkennen ist, daß sich dergleichen Gedanken zumal im theologischen Denken mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit im Anfang der Spekulation einstellen müssen.

---

*) Namentlich scheint Dorner noch ganz befangen zu sein in der Hegelschen Dialektik, die er mit den Phasen der Geschichte und der Religion treibt. „Die philosophischen Systeme haben immer einander abgewechselt, jedes treibt sein Gegenteil aus sich heraus: Idealismus und Empirismus, Dogmatismus und Kriticismus u. s. w. Die tiefere Betrachtung sieht in diesem Überschlagen in entgegengesetzte Prinzipien ein Gesetz. Der denkende Geist steht über den Gegensätzen und giebt ihnen die Gestalt, in welcher sie sich wirklich zu einer Einheit zusammenschließen können" (111). Desgleichen behält er die dürren, pointierten Bezeichnungen Hegels für die Religionen bei: die egyptische ist die des Rätsels, die jüdische die der Erhabenheit, die chinesische die der Gesetzmäßigkeit u. s. w. Haben denn die neuern Ergebnisse der so fruchtbaren Religionsforschung und Vergleichung gar keinen Gewinn gebracht?

Der Neukantianismus und die Theologie.

Es gehört zu den übelsten Eigenschaften einer unverständigen Polemik, ohne Rücksicht auf die thatsächlichen Verhältnisse, jemand wegen Hingabe an gewisse theoretische Irrtümer einen Mangel an religiöser Gesinnung zuzuschreiben. Zeigt doch die Erfahrung an vielen Beispielen, daß religiöse Gefühle wohl verträglich sind mit Theorien, welche konsequenterweise alle Religion aufheben, darum, weil Konsequenzen zu ziehen — man möchte sagen: glücklicherweise — nicht jedermanns Ding ist. Diese thatsächliche Verträglichkeit der Religiosität mit einer irreligiösen Theorie führt zur Frage: ob überhaupt die Religion von einer Theorie abhängig ist, ob sie nicht vielmehr, sowie gleichgiltig gegen jede Theorie, so auch verträglich mit jeder Theorie sei? Wäre es darnach nicht möglich, die Religion und damit die Theologie ganz auf sich selbst zu stellen und sie im Besondern ganz von der Philosophie zu trennen?

Infolge solcher Gedanken entstand der Versuch, die Religion, als Sache des Herzens, ganz von der Theorie, als der Sache des Kopfes, zu scheiden, wie Jacobi meinte, daß man mit dem Kopfe ein Heide, d. h. der Metaphysik nach ein Atheist, und zugleich mit dem Herzen ein Christ sein könne.

Man wolle jedoch nicht zu diesem Versuche die Meinung derjenigen hinzurechnen, welche für ihre Person über alle Religion hinaus sind, dieselbe indes aus Rücksichten, sei es auf das Wohl der Gesammtheit oder der einzelnen, dem Volke um jeden Preis erhalten wollen. So einige Materialisten, wie z. B. Wiener und Czolbe, namentlich aber alte und neue Staatsmänner, wie Macchiavelli. Dieser huldigte gar sehr dem, was Polybius in der Einleitung seines Geschichtswerkes sagt: „Mir scheint, man habe um des gemeinen Haufens willen die Einrichtungen des Staates auf den Glauben an die Götter begründet. Wollte man aus lauter weisen Männern einen Staat bilden, so wäre vielleicht ein solches Verfahren gar nicht nötig. Da aber jeder Volkshaufen leichtsinnig und voll ausschweifender Begierden ist, voll unvernünftigen Zorns und heftiger Wut, so bleibt nichts anderes übrig, als sie durch unsichtbare Schreckmittel und dergleichen Schaudergeschichten im Zaume zu halten. Darum erscheinen mir diejenigen leichtsinnig und unvernünftig zu verfahren, welche die Vorstellung von den Göttern und die Lehre von der Unterwelt beseitigen." Es ist interessant zu sehen, welch große heilsame Wirkungen in sittlicher Hinsicht man sich selbst von einem ganz äußerlichen Kultus verspricht, dem jeder eigentliche Glaube als Wurzel fehlt. Der ausgesprochene Materialist E. Reiche z. B. will eine Art Kultus der Menschheit an die Stelle der Religion gesetzt wissen und fordert für diesen Feste, Gesänge, Chöre, Prozessionen, symbolische Handlungen, festlichen Kirchenschmuck, Gelübde, Weihen, Trommeln, Trompeten, Orgel, Glocken u. s. w.*) Desgleichen verlangt der sogenannte Positivist A. Comte, daß jeder täglich zwei Stunden dem Gebete, d. h. einer Ausströmung der Gefühle widme, der öffentliche Kult erheischt nach ihm 84 Feste im Jahre, neun Sakramente, sogar eine förmliche Hierarchie.

---

*) Die Kirche der Menschheit. Neuwied 1873.

Lassen wir diese bei Seite und reden nur von denen, welchen es Herzenssache ist, für sich und für die ganze Menschheit die Religion zu halten und dieselbe, um sie sicher gegen alle Einwendungen der Metaphysik zu stellen, ganz unabhängig von letzterer begründen wollen. Für die Möglichkeit dieses Unternehmens beruft man sich eben auf die schon hervorgehobene Thatsache, daß auf die Religion des Gemüts in vielen Personen die Theorie des Pantheismus und Atheismus keinen Einfluß hat.

Der hier bemerkte Gegensatz zwischen der Religion, als Sache des Herzens, und der monistischen Theorie würde aber noch weit greller sein, wenn die Einsicht vorhanden wäre, daß jeder Monismus implicite den Atheismus in sich trägt. Dann freilich würde auch wohl in den meisten Fällen überhaupt nicht mehr von Religiosität des Herzens die Rede sein. Denn die Verträglichkeit derselben mit dem Monismus beruht ja eben auf Inkonsequenz und Selbsttäuschung. Welche Beispiele von Selbsttäuschung in dieser Beziehung weist nicht allein unser Jahrhundert auf! Man fragt sich z. B. wie war es möglich, daß Schleiermacher mit einer Theorie, welche der Tod jeder Religion ist, doch in Wirklichkeit ein so aufrichtiger und warmer Bekenner und Verteidiger des Christentums sein konnte? Die Erklärung giebt er einmal selbst. Nachdem er (Grundlinien S. 27) die Fehler der Fichteschen Ethik aufgedeckt hat, bemerkt er: „daß solche Fehler vielen unbemerkt geblieben sind, geschieht nur, weil von Anfang her die sittliche Zunötigung als Veranlassung der ganzen Aufgabe gezeigt und also bei allen Lesenden zum begleitenden Gedanken geworden ist, den sie gern, sobald es sich thun läßt, der ganzen Reihe einschieben.“ Was hier von den Lesern und von dem ethischen Gebiete gesagt wird, gilt in viel höherem Grade von den Forschern selbst und auf religiösem Gebiete. Die religiöse Stimmung und Tendenz wird zum begleitenden Gedanken für die ganze Forschung; Wort und Ausdruck für rein metaphysisch-

gleichgiltige Vorgänge nehmen alsdann leicht eine religiöse Färbung an. Ein recht einleuchtendes Beispiel dafür bietet Spinoza dar und noch vielmehr ein großer Teil seiner Bewunderer. Was hat Schleiermacher, was Lessing, was Göthe aus dessen amor dei intellectualis gemacht, oder vielmehr darin hinein getragen! Ist doch selbst Hase, welcher sonst einem ganz andern metaphysischen Gedankenkreise angehört, in dieser Beziehung ein begeisterter Bewunderer Spinozas; er sagt: „vor allen Spinoza fand die Lösung des Welträtsels und die Versöhnung des tiefsten Widerspruchs in seiner intellektuellen Liebe, wie denn das 5. Buch seiner Ethik, und folgerechter ist nie ein Gedanke aufgetürmt worden, in seinen Formeln ein Hymnus hoher Liebe ist, die einst auch Göthes Herz ergriff.“*) Dergleichen Äußerungen machen dem Herzen der Bewunderer alle Ehre, sie sind gern bereit, in hohe Reden oder zweideutige Worte anderer den eigenen hohen Sinn und des eigenen Herzens Wärme hineinzulegen, aber von Scharfsinn in dieser Beziehung zeugen sie nicht, sondern nur davon, wie vielerlei einander völlig ausschließende Gedanken sich zuweilen in Einem Kopfe mit einander vertragen. Fordert doch auch Strauß für das ganz materialistisch gedachte, aber hier und da pantheistisch beschriebene Universum noch religiöse Verehrung im eigentlichen Sinne. Und ist das, was Biedermann und Pfleiderer Gott nennen, etwas anderes, als was bei Strauß Universum heißt, und stehen sie nicht in dem Glauben, mit dieser ihrer Lehre die Religion nicht allein nicht angetastet, sondern erst recht vertieft zu haben?

Was man aus diesen und ähnlichen Beispielen entnehmen kann, ist in der That weiter nichts, als daß philosophische Inkonsequenz etwas sehr Gewöhnliches ist, und daß die meisten neben den philosophischen Überzeugungen noch allerhand lieb-

*) Hase: Gnosis. I. 254, 355.

gewonnene Meinungen hegen. Sehr häufig aber wird diese Inkonsequenz als etwas Normales angesehen und daraus gefolgert, daß die religiösen Gefühle, oder was sonst als das eigentlich Wertvolle an der Religion gilt, ganz unabhängig von der religiösen Erkenntnis sind.

Die Voraussetzungen, welche hierbei gemacht werden, sind erstens, daß alle Theorie problematisch sei, jedenfalls nicht bis zur Erkenntnis auch der einfachsten religiösen Dinge reiche; und zweitens, daß die sittlichen, ästhetischen und religiösen Gefühle sich begründen lassen, abgesehen von aller Theorie.

In neuerer Zeit schließt sich eine Richtung, welche dies vertritt, unter dem Namen des reinen Empirismus gern an Kant an. Sie lehrt: Es giebt keine Metaphysik, als Wissenschaft; jede Bestimmung des Seienden, welche über das unmittelbar Gegebene hinausgeht, sich auf letzte Elemente und deren Vorgänge bezieht, ist hervorgegangen lediglich aus den subjektiven Apperceptionskategorien, dem synthetischen Einheitstriebe des Forschers und hat keinen objektiv wissenschaftlichen Wert. Eine jede Ansicht über dergleichen Dinge ist so gut und so schlecht, als die andre, keine erreicht das Letzte, was der Natur zu Grunde liegt, jede hat nur den Wert einer Dichtung, welche der Mensch nicht umhin kann seiner Natur gemäß zu dichten. So sind auch die Bestimmungen der Religion, welche das Unsichtbare betreffen, also über das empirisch Gegebene hinausführen, völlig problematisch. Sie mögen unseren Wünschen schmeichelhaft und unserer Natur gemäß sein, objektiv läßt sich über deren Wahrheit nichts ausmachen; kein Weg führt sicher zu den Dingen-an-sich; weder ob sie sind, noch was sie sind, ist uns gewiß. Noch mehr gilt dies vom Dasein Gottes.

Der Schluß, welcher sich aus diesen Prämissen hinsichtlich der Religion ziehen läßt, kann ein doppelter sein. Entweder heißt es: darum verschwendet keine Mühe an Probleme,

welche weit über unsern Horizont hinaus liegen und stets ungelöst bleiben werden, oder: darum laßt die Religion als Sache des Gemüts, unangefochten, ihr könnt nichts für sie aber auch nichts gegen sie sagen.

Diesen letztern Standpunkt nimmt etwa, wenn man sich an das Klarere seiner Ausführungen hält, Albert Lange in seiner Geschichte des Materialismus ein. Er scheidet streng zwischen der nüchternen, besonnenen Forschung, welche sich lediglich an das Gegebene hält, und der Phantasie, welche dasselbe überfliegt; zwischen Theorie und Praxis, Wahrheit und Ideal. Mit nicht geringer Wärme spricht er sich für die Religion, als Sache des Herzens, und für deren Wert und bleibende Bedeutung aus; nur wissenschaftlichen Wert solle nichts beanspruchen, was mit dieser zusammenhängt, denn dieses sei lediglich Produkt der Phantasie, welche auf den verschiedenen Wegen wie der Kunst, der Metaphysik und der Religion über die Wirklichkeit hinausstrebt und sie bald in einem einheitlichen Weltbild zu ergänzen, bald durch das Bild einer schönen und bessern Harmonie zu korrigieren suche.

Die Schwäche dieser Position hinsichtlich der Religion*) liegt am Tage. Diente freilich die Religion nur als Objekt für die ästhetische Beurteilung, wäre sie nur Sache des subjektiven Genusses, lebten wir in einer Welt der Ideale, dann möchte man sich an jener Religion des Gemüts und der Ideale genügen lassen. Allein ganz andres wird von der Religion und zwar mit Recht erwartet. Sie soll einen festen Halt bieten, oft den einzigen Halt im Leben und Sterben und soll wirksam genug sein, auch die stärksten Opfer der Selbstverleugnung zu bringen.**) In Beziehung hierauf sagt Pflei-

*) Die Schwäche hinsichtlich der Metaphysik s. O. Flügel: Seelenfrage u. s. w. 1878. S. 88 ff.

**) Es möge hierzu dreier Distichen Herbarts gedacht werden, welche also lauten:

derer sehr gut: „Wenn dir die religiösen Ideen nicht mehr gelten, nicht von reellerer Bedeutung und Wahrheit sind, als die ästhetischen, dann ist's dir mit der Religion nicht mehr Ernst, sie ist dir nur noch ein schönes Spiel. Doch du versicherst uns, persönlich die Erfahrung gemacht zu haben, daß dein Gemüt sich nicht durch das Wissen deines Verstandes stören lasse, weil es durch tausend Wurzeln der Phantasie und Erinnerungen an geweihte Stunden der Kindheit an den alten, vertrauten Boden der Religion sich anklammert. Wohl dir, wenn dem so ist, auf die Dauer so ist! aber woher hat denn nun dein Gemüt diesen festen Boden der Religion, der es vor dem Schiffbruch in den Wogen des Skepticismus sichert? Doch wohl von den tiefgehenden Eindrücken des festen Glaubens deiner Erzieher, Eltern und Lehrer, deren Überzeugung noch solid, noch aus einem Guß und nicht zwischen dem Ja des Herzens und dem Nein des Verstandes zwiespältig war? Wie wird es dann aber mit der nächsten Generation stehn, welche unter dem Eindruck des Zwiespaltes, wie ihn deine Philosophie als normalen Zustand der Menschheit empfiehlt, heranwachsen sollte? Wird sie noch den Boden finden, an welchen sie sich anklammern möchte? Oder wird sie nicht viel wahrscheinlicher sich an die verständig einleuchtende Seite deiner Philosophie halten und den Standpunkt des Ideals als müßige und hinderliche Zuthat, als mystischen Luxus dir heimschlagen? ... Die bessern Geister befinden sich in einer erstaunlichen Täuschung über die Tragweite der skeptischen Strömung, der sie sich so harmlos auf theoretischem Gebiete überlassen zu dürfen meinen,

---

Hoch auf schauet das Aug' und Höheres sinnt der Gedanke,
Doch der fühlenden Brust fehlt in der Höhe die Luft.
Trugen dich Flügel hinauf in die weiten Räume des Äthers,
Dann gelang dir ein Traum. Sei denn im Traume beglückt.
Wecken werden dich Pflicht und Not. Erfülle! Entrinne!
Hast du es wachend vermocht, zürnst du dem Weckenden nicht.

weil sie an den praktischen Idealen doch immer festen Rückhalt zu haben und zu behalten glauben."*)

Leider müssen wir aber diese trefflichen Worte Pfleiderers auf ihn selbst anwenden, denn nomine mutato de te narratur fabula. Seine Position, wie überhaupt die des konsequenteren Monismus ist in dieser Hinsicht noch weit prekärer, als die A. Langes. Dieser ist doch nur erst im Skepticismus befangen, ihm ist alles, was sich auf das Unsichtbare bezieht, eben nur problematisch, es ist möglich, daß die Religion recht hat, es ist aber auch das Gegenteil möglich. Er behauptet nicht die Unmöglichkeit, daß es so ist, wie das Gemüt glauben möchte, er giebt in thesi die Möglichkeit zu, er leugnet nur die Möglichkeit des Erkennens, ob es jemals ausgemacht werden könne.

Man kann sich nun recht wohl einen Standpunkt denken, dem dies Zugeständnis der theoretischen Forschung vollkommen genügt. Man wird sagen: weiter verlangt die Religion und die Theologie von der Wissenschaft gar nichts, als das Zugeständnis der Möglichkeit, denn alle Beweise der Wirklichkeit und der Wahrheit des Glaubensinhalts haben meist diesen selbst aufgehoben, statt ihn zu stützen. Nun meinen wir allerdings, daß Lange konsequenterweise nicht einmal die Möglichkeit der religiösen Vorstellung im objektiven Sinne zugeben kann. Aber ganz anders liegt die Sache bei den konsequenten Monisten. Sie denken hinsichtlich der religiösen Objekte nicht mehr bloß skeptisch, sie leugnen sie schlechthin. Aus ihrem Räsonnement ergiebt sich nicht: es ist möglich, daß ein persönlicher Gott, vollkommene Erlösung, individuelle Unsterblichkeit nicht ist, sondern dergleichen ist radikal unmöglich. Findet es Pfleiderer unbegreiflich und nur aus grober Selbsttäuschung erklärlich, wie der Skepticismus mit Religion verträglich ist,

*) O. Pfleiderer a. a. O. 179. 181.



so setzt es eine noch ungleich größere Selbsttäuschung voraus, mit dem radikalen Atheismus und Naturalismus, wie solcher die Konsequenz des Monismus ist, Religion verbinden zu wollen. Für diejenigen, welche den Monismus vertreten, und sich, wie bei Pfleiderer besonders ersichtlich ist, erst sehr allmählich über den schlichten Kinderglauben zu jenem philosophischen Standpunkt erhoben haben und sich immer mehr der Konsequenzen bewußt werden, bestehen allerdings noch jene subjektiven Bedingungen der Religion, welche Pfleiderer in Beziehung auf Lange namhaft macht, und die vorzugsweise in den Jugendeindrücken liegen. Bei ihnen ist es nicht allein volle Aufrichtigkeit, ihnen ist es persönliche Erfahrung, daß sich beides, negativer Monismus und positive Religion, mit einander vertragen. Aber man denke mit Pfleiderer an die zweite Generation, welche nicht mehr bloß mit Zweifel, wie bei A. Lange, sondern als völlig ausgemachte Sache den Atheismus und Materialismus annimmt! Werden hier noch die subjektiv persönlichen Eindrücke der Jugend der Religion günstig sein? Bei manchen Individuen ist es freilich erstaunlich, wie ruhig und leicht in ihnen dicht bei einander Gedanken wohnen, von denen jeder den andern ausschließt. Solche weniger energische Denker, die für ihre Person die Konsequenzen der einmal adoptierten Gedanken nicht ziehen können oder mögen, schließen leicht von sich auf alle andern und bilden sich ein, es sei der normale Zustand, daß sich Theorie und Praxis, Wahrheit und Ideal wenig oder gar nicht berühren. Allein in energischeren Denkern zeigt sich die treibende Kraft der Gedanken. Die Geschichte einzelner Männer, z. B. L. Feuerbachs und D. Strauß', lehrt, wie die philosophische Konsequenz des Monismus allmählich immer mehr von dem wegfegt, was sie anfangs noch glaubten halten zu können, als verträglich mit ihrer Theorie, nämlich dem Monismus. Und was in einzelnen Individuen noch nach psychologischen Gesetzen auf Grund von mancherlei,

der Sache nach zufälligen Bedingungen, verbunden ist und bleibt, dessen begriffliche Unverträglichkeit nicht bemerkt wird, vielleicht nicht bemerkt werden soll — das bemerken andere. Diese, welche das System als fertiges überkommen und benutzen, welche nicht unter dem Einfluß religiöser Jugendeindrücke mehr stehen, oder sich in ihrem Denken ausschließlich nach der Qualität des Gedachten und nicht nach zufälligen Gedankenassociationen richten — diese ziehen die Konsequenzen. Das lehrt die Geschichte. Als die Lehre von der doppelten Wahrheit, der theologischen und philosophischen, aufkam, sahen klarere Geister sofort, daß dies von einzelnen wohl aufrichtig gemeint sein mochte, in Wirklichkeit aber entweder nur ein Schutz ist, hinter welchem die heterodoxe, philosophische Lehre groß gezogen werden soll, oder ein falscher Ausdruck für eine nicht unrichtige Sache. Das letztere war wohl bei Luther der Fall, wenn er der Sorbonne gegenüber die doppelte Wahrheit verteidigte und behauptete, daß eine Lehre, wie z. B. die Menschwerdung oder Dreieinigkeit, theologisch richtig, philosophisch aber unmöglich sein könne. „Nur Eine Wahrheit behaupten, meinte er, heißt so viel, als die Glaubenswahrheiten unter das Joch der menschlichen Vernunft gefangen nehmen. In Sachen des Glaubens muß man sich deshalb an eine andere Dialektik und Philosophie wenden, nämlich zum Worte Gottes. Daß verschiedenes wahr ist in der Theologie und der Philosophie, kann uns nicht befremden, ist doch schon in den weltlichen Wissenschaften und Künsten nicht einerlei Wahrheit; mißt man doch eine Kanne nicht mit Schuhen und Ellen, wägt einen Punkt nicht mit Gewichten. Unmöglich also kann in der Philosophie und Theologie alles auf gleiche Weise wahr sein, weil hier die Materien von einem weit größeren Unterschied sind, als in den menschlichen Künsten und Wissenschaften."*) Hier sieht man,

*) Pünjer: Geschichte der christl. Religionsphilosophie. 1880. 97.

daß Luther mit der zweifachen Wahrheit etwas Richtiges nur falsch ausdrückt, daß nämlich die sogenannten articuli puri wie Menschwerdung u. s. w., oder geschichtliche Daten von der Vernunft weder a priori gefunden, noch vollkommen begriffen werden können, wobei es freilich nicht ausgeschlossen bleibt, daß die Vernunft über die Glaubwürdigkeit des als geschichtlich Dargebotenen und über die Gültigkeit der daraus gemachten Ableitungen ein Wort mitzureden hat. Beim Glauben, welcher kein Wissen im strengen Sinne ist, handelt es sich um subjektive Unbegreiflichkeiten, wie unsern Vorfahren die Antipoden unbegreiflich waren, aber nicht um objektive Unmöglichkeiten, oder begriffliche Widersprüche, wie etwa ein viereckiger Zirkel. Was in der letztern Weise unmöglich und unbegreiflich ist, kann natürlich in keinem Falle, auch nicht in der Theologie, Wahrheit sein; insofern giebt es keinerlei doppelte Wahrheit. Una est veritas, sagt darum Melanchthon, aeterna et immota etiam in artibus.*) Oder Luther: was wider das natürliche Licht der Vernunft ist, um wieviel mehr wird es wider des Geistes Licht sein! Dasselbe gilt von dem angeblichen Widerstreit des Herzens und des Verstandes, oder der Religion und der Wissenschaft, welchen der Neukantianismus vielfach vornimmt, um die Religion in irgend einer Weise zu retten. In dieser Beziehung macht E. von Hartmann mit Recht gegen A. Lange geltend: „Entweder der Verstand hat recht, dann ist der Einspruch des Herzens Resultat von Gefühlsdispositionen, die aus früherer Kulturperiode rückständig sind — dann ist auch deren gänzliche Beseitigung und Vernichtung durch die zersetzende Lauge des Verstandes nur eine Frage der Zeit. Oder aber das Herz hat recht, dann hat es nur darum recht, weil es mit der unbewußten Vernunft des Instinkts eine höhere Gestalt der Wahrheit ergriffen hat, als

*) Pünjer a. a. O. 102.

der Verstand mit seiner abstrakten, diskursiven Reflexion — dann wird das Herz auch recht behalten und seine Ideale schließlich auch vom Verstande als Wahrheit anerkannt sehen. In beiden Fällen ist der Widerspruch zwischen Herz und Verstand nicht eine ewige Antinomie, die mit Notwendigkeit aus unserer geistigen Organisation folgt, sondern gährende Konflikte eines Übergangsstadiums."*) Gesetzt nun, der Verstand, d. h. hier die Negation alles Idealen, behielte recht, es träte also für die Religion der schlimmste Fall ein, es wäre erwiesen, daß atheistischer Naturalismus die einzig mögliche wissenschaftlich haltbare Weltansicht wäre — ist dieses Schlimmste schlimmer, als was der konsequente Monismus jetzt schon als gewiß lehrt? Oder soll der Atheismus eine Religion, wohl gar die echte Religion sein?

Darum erscheint der Versuch, Religion mit dem Monismus zu vereinigen, nur als eine subjektive Inkonsequenz einzelner Denker, aber nicht minder bedenklich ist es, sie mit dem Skepticismus als verträglich oder von jeder Theorie unabhängig hinzustellen.

In letzterer Beziehung weist A. Lange, wenn auch nicht mit der erforderlichen Deutlichkeit, noch darauf hin, daß das moralische und ästhetische Urteil sich nicht auf irgend eine Theorie stütze und doch absolute Geltung mit Recht beanspruche. Das will er wohl mit folgendem sagen: wer will eine Messe von Palestrina widerlegen, oder wer will die Madonna Rafaels eines Irrtums zeihen? Oder wenn von der Hingabe des Eigenwillens an den Willen, welcher das Ganze lenkt, die Rede ist, oder von den Lehren, welche uns befehlen, mit dem Hungrigen das Brod zu brechen und den Armen die frohe Botschaft zu verkündigen?

---

*) E. v. Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. Berl. 1877. S. 85 f.

Hier hat er sittliche, allgemeingiltige, ästhetische Urteile im Auge. Diese stehen allerdings absolut fest, abgesehen von jeder Theorie. Aber gehören hierher auch die religiösen Wahrheiten? Dies würde voraussetzen, daß das Religiöse ganz und gar in dem Moralischen und Ästhetischen aufginge, oder daß die Religion, wenn sie nicht mit Moralität identificiert wird, sich auch ihrer wesentlich theoretischen Seite nach begrifflich aus den sittlichen Urteilen ableiten lasse. Ob A. Lange das eine oder andere gewollt hat, ist nicht ersichtlich.

Aber eine weitverzweigte Richtung der heutigen Theologie versucht es, die Religion bez. Theologie allein auf die unmittelbare Evidenz der ethischen Urteile zu gründen und ganz abzusehen von jeder Theorie, insbesondere der Metaphysik. Wir wenden uns nun dieser Richtung zu.

Es schließt sich dieselbe namentlich an Kant an, vorzugsweise wohl aus den folgenden drei Gründen: einmal hält sie fest an der Scheidung der praktischen Philosophie von der theoretischen, sodann an der Abweisung jeglicher Metaphysik, wonach wir im strengen Denken nie bis zu den Dingen-an-sich gelangen, weder wissen, ob, noch was sie sind; und drittens erneuert sie, wenn schon in anderer Weise, den Versuch Kants, das Religiöse auf das Moralische zu gründen.

Wir werden nun besonders auf die beiden letztern Punkte zu achten haben und nachzuweisen versuchen, daß die betreffende theologische Richtung weder von aller Theorie oder Metaphysik absieht, noch aus den ethischen Urteilen die religiösen Wahrheiten abzuleiten vermag.

Ritschl.

Zunächst ist rühmlich hervorzuheben, daß die nun zu besprechende Richtung der Theologie im schroffen Gegensatze gegen jede monistische, pantheistische oder pantheisierende Anschauung steht und diese als den Tod aller wahren Religion erkannt hat,

„Wenn die Grenze zwischen dem göttlichen Wesen verwischt, wenn das Universum in irgend einer Art als das Absolute gesetzt wird, so hat sich der Mensch immer nur als eine vorübergehende Ausstrahlung der Weltseele oder als ein Glied der geistigen Entwickelung der Menschheit anzusehen, welches durch den Fortschritt derselben überwunden und zur Unselbständigkeit herabgesetzt wird.... Wenn man nun diese Weltanschauung vor der christlichen meint bevorzugen zu sollen, so ist das freilich auch dadurch herbeigeführt, daß die offiziellen Vertreter des Christentums ebensowenig wie die theologischen Dilettanten unter den Gegnern auf den Grundsatz der christlichen Selbstbeurteilung aufmerksam sind, daß der einzelne Mensch mehr wert ist, als die ganze Welt, und daß er dieses in dem Glauben an Gott als seinen Vater und in dem Dienste an dem Reiche Gottes erprobt, weil die christliche Weltanschauung durch die Enthüllung des geistigen und sittlichen Gesammtzweckes der Welt, welche der eigentliche Zweck Gottes selbst ist, sich als die vollkommene Religion bewährt... Der Weg zur Theologie, welchen man im Mittelalter und nicht anders in der Epoche der protestantischen Orthodoxie eingeschlagen hat, ist von entschiedenen Nachteilen begleitet. Zunächst brachte man aus dem spätern Platonismus, den schon die ältesten Apologeten an das Christentum herangedrängt hatten, ein Schema für den Gottesbegriff mit, durch welchen die religiöse Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes neutralisiert wurde. Denn jenes Schema des grenzenlosen, unbeschränkten Seins, das der religiösen Gottesidee gleichgesetzt wurde, hat nur den negativen Sinn der Nicht-Welt. Durch den kosmologischen Beweis sollte nun die Gottesidee als wissenschaftlich notwendige Erkenntnis gesetzt werden, in Wirklichkeit aber wird durch dieses Verfahren nur der Begriff der ersten Ursache der Gottesidee gleichgesetzt... Sowie mit diesem Gottesbegriff Ernst gemacht wird, so entwickeln sich daraus die verschiedenen Arten des Rationalismus,

der deistische oder pantheistische. Man darf sich über diesen Thatbestand nicht dadurch täuschen lassen, daß die Vertreter des (orthodoxen) Positivismus und die des (pantheistischen) Rationalismus aus der gegenseitigen Vergleichung ihrer Richtungen gegenseitigen Haß schöpfen. Denn diese feindlichen Brüder haben gemeinsamen Ursprung."*) (Letzterer ist nur der philosophisch konsequentere.)

Je seltener in der modernen Theologie derartige Erkenntnis ist, umsomehr glaubten wir Grund zu haben, diese Äußerungen ausführlich mitzuteilen. Aus denselben ist ersichtlich, warum jede Art des Pantheismus oder Monismus sowohl der negativen, als der positiven Richtung verworfen wird. Der Grund ist die Einsicht, daß damit das Festhalten der göttlichen wie der menschlichen Persönlichkeit unverträglich ist. Das sollte sich jede theologische Spekulation von vornherein klar machen; noch ehe sie daran geht, zu prüfen, ob die pantheistische Metaphysik recht hat oder nicht, sollte sie wissen, daß dieselbe in keinem Falle mit der Religion im Sinne des Christentums zu vereinbaren ist, daß, wer letztere festhalten will, erstere entschieden abweisen, sowie, wer monistisch denkt, konsequenter Weise die Religion aufgeben muß. Es ist darum kein gering anzuschlagendes Verdienst Ritschls, dieses, was sich freilich eigentlich von selbst versteht, und was schon oft genug von anderer Seite eindringlich gezeigt ist, in seiner Weise erkannt und hervorgehoben zu haben. Diese Erkenntnis hängt damit zusammen, daß er ein für allemal mit den Bestrebungen gebrochen hat, die Theologie als einen Teil der Metaphysik anzusehen, d. h. Gott ausschließlich oder doch vorzugsweise als Erkenntnisprinzip zu betrachten, als einen zur Erklärung der Welt nötigen Begriff. Letzteres ist freilich ein Fehler, welcher dem größten

*) A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. 1874. S. 183 ff.

Teil der neuern Philosophie eigen ist. „So lange man aber die Gottesidee nur gebraucht, um das in der Welt Geschehende zu erklären, befindet man sich in einer Art (theologischer, sehr fehlerhafter) Metaphysik, aber noch nicht in der Religion. Denn diese ist weder ein Existenzialverhältnis zwischen Menschen und Gott, noch eine bloß theoretische Erkenntnis der höchsten Ursache, sondern sie ist ein ethisches Verhältnis. Nur da, wo im unvollendeten Menschen Sehnsucht nach Erlösung von Sünde und Übel ist, und diese Sehnsucht ihren Frieden im Vertrauen auf einen persönlichen heiligen Gott sucht, und wo sich in werdender oder vollendeter Erlösung Freude, Dank, Einheit des menschlichen Willens mit dem heiligen Willen Gottes findet, — nur da ist Religion." *)

Und das hält Ritschl überall fest. Schon der Titel seines Hauptwerks über Rechtfertigung und Erlösung versetzt ihn mitten in das Centrum der Religion und giebt ihm hiermit einen sichern Maßstab in die Hand zur praktischen Beurteilung der theologischen Philosopheme bez. der Fassung des Gottesbegriffs. Jedes System, welches einen Gottesbegriff aufstellt, der konsequenterweise den Begriff der Erlösung im sittlichen oder christlichen Sinne aufhebt, ist ohne weiteres abzuweisen, sofern überhaupt noch von eigentlicher Religion die Rede sein soll. Darum warnt Ritschl mit Recht und Hermann schließt sich dieser Warnung an, das philosophisch Letzte oder Unbedingte ohne weiteres Gott zu nennen, wie dies im Monismus meist der Fall ist. Dies ist auch ganz im Geiste der reinen Kantischen Moral, den ethischen Eigenschaften Gottes den Vorrang vor den metaphysischen einzuräumen. Der Kantische Theologe Tieftrunk erklärt: „Setze die Gottheit wie du sie findest, im Gewissen, als heiligen Willen, als

*) Thilo: Über die Religionsphilosophie des Des Cartes. In Zeitschrift für exacte Philosophie. 1863. III. 177.

selige Harmonie mit dem Moralgesetz, und das ganze erhabene Bild des Absoluten wird sich vor dir entfalten." „Man redet Worte ohne allen Sinn, sagt Herbart, wenn man von Gott spricht, ohne ihn in demselben Augenblicke zu denken als den Heiligen, dessen Wille zur Einsicht stimmt; als den Erhabenen, dessen Macht sich am Sternenhimmel und in dem Wurme offenbart; als den Gütigen, welchen das Christentum schildert; als den Gerechten, der schon in den mosaischen Gesetzen erkannt wird; als den Vergelter, vor welchem der Sünder sich fürchtet, so lange ihm nicht Gnade verkündigt wird. Hier und sonst nirgends ist der Sitz der Religion." *)

Nachdem nun Ritschl lediglich aus sittlich-religiösen Gründen den Pantheismus verworfen hat, erwartet man den Nachweis, daß die monistische Metaphysik auch in sich selbst fehlerhaft, weil in sich widersprechend sei. Doch darauf läßt er sich nur wenig ein, obschon er es nicht ganz übergeht. Er begnügt sich damit anzudeuten, daß der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes nicht auf rechtmäßigem, wissenschaftlichem Wege zur Annahme eines persönlichen Gottes führe. „Dieser Schluß ist für das theoretische Erkennen geradezu unerreichbar. Dasselbe wird nämlich dabei stehen bleiben, daß die vielen Dinge aus vielen zusammenwirkenden Ursachen oder Kräften hervorgebracht werden, und daß die Gesetze ihres Zusammenwirkens, soweit sie erkannt werden können, an das Vorhandensein der Kräfte selbst gebunden sind; ob dieselben geschaffen, oder ob sie (im mißbräuchlichen Ausdruck) ewig seien, wird im Gebiete der mechanischen Naturforschung überhaupt nicht in Untersuchung genommen, oder die in einer dieser Richtungen getroffene Entscheidung wird als eine Überschreitung der Grenze des theoretischen Erkennens angesehen werden müssen." Auf diesem Wege Gott beweisen ist nicht Sache der Wissen-

*) Herbart. Werke. II. 304.

schaft, sondern lediglich der religiösen Phantasie, welche Gottes Dasein zu begründen wünscht. III. 184 ff.

Das ist vollkommen richtig. Warum es richtig ist, wird jedoch nicht erörtert. Zu dem Zwecke hätte Ritschl auf die metaphysischen Begriffe der Ursache, des Seins und des Geschehens eingehen und hätte hervorheben müssen, daß allerdings die Notwendigkeit besteht, nach der Ursache des Geschehens in der Welt oder — da diese selbst uns nur als Erscheinung gegeben ist — nach der Ursache der Welt selbst zu forschen, daß dieses Forschen aber gänzlich über sein Ziel hinausgeht, wenn es nach der Ursache des Seins fragt, in dessen Begriff es liegt, absolut d. h. ohne Ursache zu sein.

Von derartigen hier zur Begründung seiner Ansicht unumgänglich notwendigen Erörterungen hat Ritschl abgesehen, weil er überhaupt alle metaphysischen Untersuchungen, wenn auch nicht geradezu verwirft, aber doch von den religiösen Fragen fern gehalten wissen will. Dieses Bestreben ist sehr erklärlich und zum Teil auch berechtigt. Erklärlich aus den vielen vergeblichen, der Religion gefährlichen Versuchen des Monismus, diese durch eine Art sehr fehlerhafter Metaphysik stützen, beweisen, vielleicht gar ersetzen zu wollen.*)

Allein auf keinen Fall fehlt es an Berührungspunkten zwischen Theologie und Metaphysik, nimmermehr ist es für die erstere gleichgiltig, welcher Metaphysik jemand huldigt. Diese Behauptung, bis zu welcher in Übertreibung der von Ritschl vorgeschlagenen Trennung Hermann geht, soll später erörtert werden. Hier werde nur zweierlei hervorgehoben, ein-

*) Wiefern eine Trennung der Metaphysik von der Theologie berechtigt ist, darüber s. Thilo: Die theologisierende Rechts- und Staatslehre. 1861. S. 98: Vom richtigen Verhältnis der theoretischen Philosophie zur Religion und insbesondere zum christlichen Glauben. Und O. Flügel: Das Wunder u. s. w. 1869. S. 167: Die Unmöglichkeit einer spekulativen Theologie.



mal daß die Theologie einer rationellen Metaphysik schon zur Widerlegung des Monismus bedarf und sodann, daß Ritschl und alle, welche jede Metaphysik vermeiden wollen, doch stets mit metaphysischen Begriffen meist sehr fehlerhafter Art operieren.

Zunächst also ist die Theologie der Metaphysik benötigt zur Abwehr ihres gefährlichsten Feindes, des Monismus. Ritschl verwirft denselben, aber aus welchen Gründen? lediglich darum, weil er mit der Religion nicht verträglich sei. Das ist richtig. Indes, wenn es nun so wäre, wie die Vertreter des konsequenten Monismus, die ihn als Inbegriff der Wissenschaft betrachten, sagen: die Religion ist nur Produkt der Phantasie, sie ist unverträglich mit unserer Wissenschaft, wie ihr selber zugebt; sie verschwindet konsequenter Weise, wo sie ins Licht unserer Wissenschaft (nämlich des Monismus) gestellt wird. Entweder also: ihr müßt zugestehen, daß ihr die Religion nur halten könnt, wenn ihr euch gegen die Wissenschaft absperrt, oder aber widerlegt den Monismus, zeigt, daß dieser nicht die Wahrheit ist. Hierauf können die Verächter des logischen Denkens in metaphysischen Fragen gar nicht antworten. Sie müssen den Vorwurf hinnehmen, ihren Glauben wissenschaftlich nicht verteidigen zu können, und dürfen um sich ihn zu bewahren, womöglich von Philosophie gar keine Notiz nehmen. Soll indes die Theologie gegen das Andringen einer falschen Wissenschaft wehrlos stehen und keine andere Antwort haben als die des Mönches in den epistolis obscurorum virorum (II. 27): ego non sum poëta secularis sed Theologicalis et non curo nec habeo respectum ad ista puerilia, sed tantum curo sententias meas! Das wird Ritschl am allerwenigsten wollen.

Zum andern kann kein umfassendes Denken der Metaphysik ganz entbehren. Nur wer willkürlich seinem Denken Stillstand gebietet, wer den Motiven des fortschreitenden Denkens nicht folgen will, kann der Betrachtungen über die

letzten Gründe des Seins und Geschehens entraten. Ganz unwillkürlich verfallen aber alle, welche jede Metaphysik vermeiden wollen, in metaphysische Erörterungen. Daß diese dann ganz ungeläutert sind, hat darin seinen natürlichen Grund, weil mit Begriffen operiert wird, welche man ohne alle Untersuchung, die ja eben vermieden werden soll, ohne weiteres aus der gemeinen Erfahrung aufnimmt, und weil man meint, wofür ein Wort vorhanden ist, das müsse auch ein giltiger Begriff sein. Erklärlich ist ja die Verachtung der Metaphysik gar sehr, eben wegen der offenbaren, groben Fehler vieler diesen Namen tragenden Spekulationen. Und eben um dieser Fehler willen bekommt der Empirismus eine scheinbare Autorität. So in der Naturwissenschaft und so in der Theologie. Die bittersten Verächter der Metaphysik haben aber gewöhnlich eine doppelte falsche Metaphysik im Kopfe, neben einer, die sie bestreiten, noch eine andre, von der sie zum Streit die Waffen holen.*) Daß diese letztere sehr unkultiviert und daß jemand ein Verächter aller metaphysischen Untersuchung ist, braucht freilich meist nicht erst gesagt zu werden, es liegt zumeist offen genug zu Tage. Es geht denselben wie der Madame Bourignon, welche sich rühmte, Gedichte machen zu können, ohne alle menschliche Anleitung; ein Zeitgenosse sagt davon: omnia ex deo didicerat etiam rhythmorum artem, in qua quidem ita versatur, ut facile fidem inveniat, se nullo magistro usam esse. Denn wie kann jemand von einem Weinstock Trauben erwarten, ohne ihn gehörig zu bauen, fragt Clemens von Alexandrien diejenigen Theologen, welche von Dialektik und Naturlehre nichts wissen wollten.**) Desgleichen hält Melanchthon für das größte Übel: eine ununterrichtete Theologie, die sich von andern Wissenschaften nicht will berichten und über

---

*) Herbart. IX. 22.
**) Strom. I. 1. 341. 331. 350.

vorhandene Verwirrung und Unklarheit belehren lassen, die von der Philosophie über Welt und Natur, Theorie der Sinne und Seelenvermögen keinen Aufschluß begehrt.*)

Wir sind natürlich weit davon entfernt, Ritschl zu den Verächtern der Philosophie oder gar der Wissenschaft zu rechnen. Eben weil das Gesagte ihn nicht trifft, durften wir es gerade hier erwähnen Nur insofern gilt auch von Ritschl das Gesagte, als auch er bestrebt ist, die Metaphysik ganz zu vermeiden und doch unwillkürlich mit metaphysischen Begriffen operiert und metaphysische Gedankenbewegungen anschlägt, welche er nicht zu Ende führt. Denn wenn er lehrt, Gott ist mit der Welt nicht identisch, so heißt dies ausgedacht, mit dem Monismus brechen oder, was dasselbe ist, nicht Ein Seiendes annehmen; ja ganz offenbar stellt er sich auf die Seite des metaphysischen Pluralismus, wo er ausführt, daß der kosmologische Beweis zu einer Vielheit von Kräften führt. Dies zu Ende gedacht, heißt eben: den Pluralismus und damit eine Monadologie oder Atomistik annehmen. Auf diese Weise tritt man aber entschieden in metaphysische Fragen ein, ja nimmt Partei in dem Streit, um welchen sich zuletzt ein großer Teil aller Fragen dreht: ob Ein oder mehrere Seiende. Es kann wohl jemand für seine Person von der weitern Verfolgung der einmal angenommenen Prinzipien ab-

---

*) Gaß: Geschichte der Dogmatik. I. 180.

In demselben Sinne sagt auch neuerdings von der Goltz (die christlichen Grundwahrheiten. 1873. S. 16): „Die sachlichen Fortschritte der Erkenntnis in der Metaphysik, Psychologie und Ethik müssen notwendig anregend und erläuternd auf die Theologie zurückwirken . . . . Bei den abstrakten Begriffen, zu welchen das theologische Studium führt, ist eine philosophische Bildung und Schulung dem Dogmatiker unentbehrlich. Wer als Dogmatiker von dieser Rüstung gering denkt und redet, der hat das Gewicht der uns gestellten Aufgabe noch nicht geahnt . . . . Wem philosophisches Denken unzugänglich ist, der ist für dogmatische Arbeit untüchtig.“



sehn und die letzte Entscheidung dahin gestellt sein lassen, aber niemand kann verbieten, daß das logische Denken aus den einmal eingeräumten Prämissen die notwendigen Konsequenzen zieht. Weitere metaphysische Folgerungen, betreffend die Seele, deren Kräfte, deren Fortdauer lassen sich aus der von Ritschl behaupteten Erlösungsfähigkeit der Menschen ziehen. Doch wir gehen über zu der von ihm besonders diskutierten erkenntnistheoretischen Frage, die ja auch, sofern sie die Kausalität betrifft, recht eigentlich metaphysischer Art ist.

Wer da weiß und es durchdacht hat, in welchem Sinne Herbart die Religion als eine „Ergänzung" ansieht, deren der Mensch sowohl hinsichtlich der praktischen, als der theoretischen Philosophie bedarf, oder was er das Bedürfnis der Religion nennt,*) der wird sich im Ganzen zu der folgenden Exposition Ritschl's über diesen Gegenstand zustimmend verhalten: „Die religiöse Weltanschauung tritt überall auf als eine Kompensation der natürlichen Stellung in der Welt, in welcher sich der Mensch als einen Teil der Natur und als ein unselbständiges Glied der menschlichen Gesellschaft vorfindet. Alle Religion entspringt aus dem Kontrast, in welchen sich die Menschen ursprünglich hineingestellt sehen, daß sie gemäß ihrer natürlichen Ausstattung unselbständige Teile der Welt sind, abhängig und gehemmt von andern Wesen, welche auch nur Teile der Welt sind, und daß sie gemäß ihrer geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterscheiden und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen. Eben die Gottesidee und die nach ihr bemessene Weltanschauung hat überall die Bedeutung, den Menschen über den Kontrast zwischen seiner natürlichen Lage und seinem geistigen Selbstgefühl hinweg zu helfen. Die Ergänzung seines eigentümlichen Selbst-

*) Herbart. II. 56 ff. und Allihn: Die Grundlehren der allgemeinen Ethik. 1861. S. 219 ff.

gefühls erreicht der Geist durch seine Beziehung auf Gott in der religiösen Weltanschauung so, daß seine Abhängigkeit von Gott ihn für die Abhängigkeit von der Welt entschädigt und ihm seinen Wert verbürgt, mit und durch Gott ein eigentümliches Ganze zu sein" (III. 173 ff.).

Wird das hier Gesagte in der rechten Weise verstanden und ergänzt, so ist damit der vornehmste Faktor der subjektiven Religion, nämlich das in der natürlichen und sittlichen Abhängigkeit begründete religiöse Bedürfnis angedeutet. Auch das andre wird man zugeben müssen, daß aus der Allgemeinheit der Religion auf eine gewisse (psychologische) Notwendigkeit oder ein Gesetz geschlossen wird, nach welchem sich die subjektive Religion überall als ein natürliches Produkt erzeugt. „Da etwas, was überall unter denselben Umständen eintritt, auf ein Gesetz hinweist, so ist die Religion als das geistige Organ des Menschen, sich mit der Hülfe Gottes von der gewöhnlichen natürlichen Bedingtheit seines Lebens frei zu machen, ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes, eine geistige Funktion." III. 174. Man beachte wohl die letzten Worte: Gesetz des menschlichen Geistes, und geistige Funktion. Es handelt sich also um eine ganz subjektive Notwendigkeit, vermöge welcher der Mensch aus psychologischen Gründen den Gedanken Gott, wie Jakobi sagt, als ein notwendiges Gedicht seiner Natur nach dichtet, oder, um mit L. Feuerbach zu reden, Gott als Projektion des eignen Ichs denkt. Dessen scheint sich Ritschl auch bewußt zu sein, wenn er billigend zu Kants moralischem Beweis bemerkt: „es handelt sich nicht sowohl um das Dasein Gottes, als um die Nötigung, Gott zu denken, dessen Begriff und dessen Wirklichkeit aus der religiösen Überzeugung als bekannt und anerkannt herübergenommen werden." III. 186.

Aber auf der andern Seite scheint Ritschl auch wieder in dem weitverbreiteten Irrtum befangen zu sein, als wäre mit

der Idee Gottes zugleich dessen objektive Existenz erwiesen. Diesen Übergang vom Begriff zur Existenz Gottes macht **Ritschl** auf eine doppelte Art, auf theoretischem und auf praktischem Wege.

Die theoretische Argumentation ist ganz dieselbe, welche uns schon bei **Lipsius**, **Ebrard**, **Dorner** und **Frank** begegnet ist, und lautet kurz etwa so: wie wir durch die Sinne die Außenwelt als objektive Realität wahrnehmen, so steht uns Gottes Dasein fest durch die Notwendigkeit, ihn zu denken.

„Das theoretische Erkennen ist nicht die Form, in welcher überhaupt oder in deutlicherer Weise als sonst die Wirklichkeit der Dinge für den Geist festgestellt wird. Dasselbe erwartet vielmehr, daß die Dinge, deren gesetzliche Wechselwirkung das Ziel des theoretischen Erkennens ist, ihm als wirklich gegeben seien. Ehe man sich auf den Weg dieser Thätigkeit begiebt, steht die Wirklichkeit der Dinge in der Anschauung, der Erinnerung und Einbildung fest, weil (?) man diesen unmittelbaren Eindruck stets an der Gefühlserregung von Lust und Unlust und an der Wechselwirkung zwischen den Dingen und unserem Willen erprobt." Wie aus dem Folgenden erhellt, wird hier die objektive Wirklichkeit einer von uns selbst ganz unabhängigen Realität gemeint. Dann aber ist das Gesagte nur halbwahr, nämlich, daß wir in unserer Anschauung an das Gegebene gebunden sind, nicht willkürlich davon absehen oder es nach Belieben anders anschauen können. Das versteht sich natürlich von selbst. Daß aber damit noch nicht die objektive Existenz einer von uns unabhängigen Außenwelt erwiesen ist, ist gegenwärtig ziemlich die allgemeine Erkenntnis der theoretischen Naturwissenschaft, und ist auch oben bereits mehreremale hervorgehoben. Die wirkliche Anschauung ist nicht ohne weiteres die Anschauung eines objektiv Wirklichen. Ob eine objektive Außenwelt außer uns existiert, kann auch nicht „erprobt werden durch Lust- und Unlusterregungen" von einer Außenwelt; denn

das ist nur ein anderer Ausdruck für das Gegebensein oder unser Gebundensein an das Gegebene. Alle Naturerkenntnis, alle Beherrschung der Natur durch unsern Willen, alles Leiden von derselben bliebe ganz dasselbe, wenn auch die Natur nicht eine äußere von uns unabhängige Realität, sondern ein Produkt unseres reinen Ich (nicht unseres empirischen Ich) wäre. Diese Worte sind im Sinne des Fichteschen Idealismus zu verstehen. Diesen faßt Ritschl nicht richtig auf, wenn er meint: „es ist ein falscher theoretischer Idealismus, welcher die Gesetze des theoretischen Erkennens als die einzig giltigen handhabt und die ohnedies feststehende Gewißheit der Wirklichkeit nur soweit zugesteht, als sie dem gesetzmäßigen Erkennen nützlich (soll wohl heißen: möglich?) ist“ (III. 185). Hier ist der Ausdruck „Gewißheit der Wirklichkeit“ zweideutig. Soll damit die subjektive Anschauung der Dinge als objektiv wirkliche gemeint sein, dann steht dieselbe natürlich von vornherein als subjektive Thatsache fest. Ist aber die Überzeugung des objektiven Daseins der Dinge gemeint, daß nämlich der subjektiven Anschauung auch etwas von uns unabhängiges Reales in der Außenwelt entspricht, dann bedarf dieselbe des Beweises, natürlich mit Hülfe metaphysischer Begriffe. Dieser voridealistische Standpunkt, welchen Ritschl nach diesen Äußerungen noch einzunehmen scheint, ist gerade durch Kant überwunden. Er hat gezeigt, weder ob die Dinge-an-sich sind, noch was sie sind, kann auf dem Wege der Anschauung entschieden werden. Nur die richtige Fassung des Kausalbegriffs, daß nämlich unser Ich nicht von selbst die Ursache einer Mehrheit und Verschiedenheit von innern Zuständen oder Empfindungen, sondern daß dieselben nur vermöge der Wechselwirkung der Seele mit mehreren und verschiedenen andern Wesen entstehen könne, führt aus dem metaphysischen Idealismus heraus und nötigt zur Annahme der Existenz von andern Realen außer unserm Ich. Allein diesen Weg hat sich Ritschl völlig abgeschnitten nicht

dadurch, daß er auf jede metaphysische Betrachtung verzichtet, sondern daß er einem falschen, widersprechenden Begriff von der Kausalität huldigt. Er sieht nämlich denselben nur als eine ganz subjektive Kategorie unseres Verstandes an, von welcher es völlig ungewiß ist, ob sie auf die objektive Welt anzuwenden sei (544). Darin liegt implicite die Möglichkeit, daß die Ereignisse in der objektiven Welt ohne Ursache geschehen könnten. Damit aber ist nicht allein der völlige Idealismus, sondern auch der Grundirrtum alles Monismus mindestens als ein wissenschaftlich möglicher und unanfechtbarer Gedanke adoptiert. Wenn gar, wie es nach I. 413 den Anschein hat, Kants transcendentale Freiheit angenommen wird, dann tritt Ritschl damit ganz auf die Seite des absoluten Werdens.*)

Nun folgt die Anwendung dieser metaphysisch-irrigen Erkenntnistheorie auf Gott. „Ebenso wie die Wirklichkeit der

*) Außerdem aber würde mit der Annahme des in sich widersprechenden Begriffs der transcendentalen Freiheit konsequenter Weise alle Religion aufgehoben. Denn die erste und wichtigste Frage, welche der Mensch für sich, für andre, für den Staat, für die Erziehung, für die Welt, ja sogar in Beziehung auf Vorsehung und Erlösung aufwerfen kann, ist die Frage nach der Möglichkeit des Besserwerdens. Das Besserwerden sowie das Beharren im Guten, welches doch der Endzweck aller Religion ist, wird aber mit der Annahme einer absoluten Freiheit, deren wesentlichstes Grundmerkmal ist, außerhalb des Bereichs aller Kausalität zu liegen, also allen Ermahnungen, Warnungen, Belehrungen unzugänglich zu sein, völlig ausgeschlossen (vgl. Herbart II. 327 ff.). Kant scheint dies auch selbst erkannt zu haben, wenigstens hat er in seiner kritischen Periode keine Pädagogik mehr gelesen, man vermutet, weil er einsah, daß die Annahme der absoluten Freiheit alle Pädagogik illusorisch mache. In der vorkritischen Periode z. B. in der Abhandlung über Optimismus huldigt er dem Determinismus im Sinne von Leibniz, welcher ja auch bereits erkannte, daß es ohne Determinismus (denselben richtig verstanden) weder Zusammenhang und Begründung der Erkenntnis, noch Zuverlässigkeit und Fortschritt im Handeln, also überhaupt kein eigentliches Wissen, keine Festigkeit im Guten, keine Zurechnung, nichts Sittliches, nichts Religiöses gäbe.

Außenwelt durch die Anschauung feststeht, ebenso ist die Einbildung der Gottesidee in der Religion von dem Verdachte befreit, leere Einbildung zu sein, weil die entsprechenden Gefühlserregungen und Willensbewegung dem Geist die Gewißheit vermittelt, daß er als eigentümliches Ganze seine Stelle in der Welt oder über der Welt einnimmt. Diese Erfahrung verbürgt die Wirklichkeit Gottes, sofern sie von der Wirksamkeit Gottes überführt. Ohne dieselbe würde der Geist genötigt sein, sich als einen unselbständigen Teil der Welt zu beurteilen und den ihm angestammten Trieb nach Bethätigung seiner Selbstständigkeit und Ganzheit zu verleugnen" (185).

In ganz ähnlicher Weise heißt es bei Bender: „Wir können Gottes auf Grund seiner Einwirkungen auf uns unmittelbar gewiß werden.... Da sich im subjektiven Bewußtsein oder im Gefühl der innigste Kontakt zwischen Objekt und Subjekt vollzieht, so ist das Gottesbewußtsein zugleich ein Sein Gottes im Menschen und Erleben Gottes durch den Menschen und somit über allen Zweifel erhaben in sich gewiß, wie die Erfahrung, das Erlebnis überhaupt... Religion repräsentiert eine wesentliche und notwendige Funktion des menschlichen Geistes."*)

Hier liegt die bereits oben besprochene Verwechselung von subjektiver und objektiver Notwendigkeit zu Grunde. Man kann immerhin zugeben, daß die Religion oder der Gottesbegriff mit psychologischer Notwendigkeit im Menschen entsteht, oder die Wirkung eines „angestammten Triebes oder einer wesentlichen Funktion des menschlichen Geistes" sei; aber daraus folgt keineswegs, daß der Gottesbegriff infolge eines Kontaktes der Seele mit Gott selbst entstanden ist; ja letzteres wird sogar durch erstere Annahme, daß die Gottesidee eine wesentliche

*) Bender: Schleiermachers Theologie. 1876. I. 206. 209. 211.



Funktion, also ein Erzeugnis der Seele selbst, eine Projektion unseres Ich sei, ausgeschlossen. Daß die subjektive Thatsache des Vorhandenseins der Gottesidee nicht ohne weiteres die objektive Existenz Gottes beweise, das ist gerade auf dem Standpunkt der kantischen Lehre von den Kategorien besonders einleuchtend. Denn wenn man das Naturerkennen und die Metaphysik auf besondere Triebe der menschlichen Natur zurückführt, infolge deren wir nicht umhin können, nach Ursachen zu forschen, ohne daß doch je damit eine objektive Erkenntnis gewonnen werde, da liegt es nahe, daß auch der subjektive Trieb, welcher die Religion produziert, zu keiner sicheren objektiven Gewißheit führen könne. Darum stellt auch A. Lange den Trieb zur Metaphysik ganz auf gleiche Linie mit dem nach der Religion, in beiden Fällen handelt es sich ihm um einen subjektiv notwendigen Trieb unserer Natur, das Gegebene zu überschreiten, aber ohne alle objektive Sicherheit der Erkenntnis.*)

*) Darum paßt jenes Gespräch, welches E. v. Hartmann zwischen einer Dame und einem neukantischen Doktor fingiert (Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. 1877. S. 116 f.) noch genauer auf das Verhältnis dieser philosophischen Richtung zu Gott.

Die Dame: Sie geben vor mich zu lieben und glauben nicht einmal an meine Existenz?

Dr.: Gewiß glaube ich an Ihre Existenz, so fest wie an die höchsten und heiligsten Träume des Menschenherzens, an das Gute und Schöne — nur Ihre Existenz zu wissen mußte ich ablehnen. Sie sind mir mehr als Wirklichkeit, Sie sind mein Ideal!

Dame: Ich verstehe Sie nicht; wie können Sie an etwas glauben, von dessen Existenz Sie nichts wissen zu können behaupten?

Dr.: Ich glaube an Sie, wie an die ewige Wahrheit der Poesie; ich bete Sie an als mein Gedicht, als das schönste und herrlichste, das mir je gelungen.

Dame: Würden Sie mich nicht eines Tages als eine bewußte Illusion betrachten?

Dr.: Seien Sie unbesorgt. Sie werden mir mit der Zeit zur habituellen Illusion werden.

Sollte aus der subjektiven Thatsache der Religiosität deren objektive Wahrheit, also das Dasein Gottes, erschlossen werden, dann müßte nachgewiesen werden, daß die Idee Gottes nicht infolge eines subjektiven Triebes, sondern einer Einwirkung (Kontaktes) Gottes selbst erzeugt wird. Bender selbst sagt einmal, die Theologie ist auf authentische Erkenntnis der christlichen Religion und auf den Beweis gerichtet, daß solche Religion die wahre Religion sei*), also doch keine bloße subjektive Illusion. Wie aber kann ein Beweis für die objektive Existenz eines nicht-Gegebenen anders geführt werden, als mit Argumenten, und zwar objektiv-giltigen, metaphysischen Argumenten! Die Metaphysik ist hier eben nicht zu umgehen.

In anderer Weise sucht Ritschl den Übergang zur objektiven Existenz Gottes durch praktische Überlegungen zu rechtfertigen, welche etwa auf folgendes hinauslaufen: Das Beste, dessen der Mensch sich bewußt ist, muß er für seinen Endzweck halten. Der ist aber das absolut Wertvolle, das Gute, das moralische Sollen. Dieses kann er jedoch nicht realisieren ohne den Glauben an einen Gott, welcher die ganze Welt auf diesen Endzweck hin angelegt hat. Will der Mensch also das Gute ernstlich, so muß er an einen Gott glauben. Nun aber ist das Gute nichts Willkürliches, Beliebiges, son-

---

Dame: Gleichviel, einmal durchschaute Illusionen pflegt man sich nur so lange gefallen zu lassen, als sie süß sind, ich habe keine Garantie, dies wirklich zu sein, geschweige denn, es immer zu bleiben...

Dr.: Wenn Sie nur ein Semester meine Kollegien mit anhören würden . . .

Dame: Gott schütze mich . . .

Was würde der Doktor im Kollegium wohl gelehrt haben? Was anders, als: Theorie und Praxis sei sehr verschieden. In der Theorie mag jemand behaupten oder leugnen nach Herzenslust, in der Praxis kümmert man sich nicht um dergleichen. Da geht es nach dem Spruche des Bösen: Grau theurer Freund ist alle Theorie u. s. w.

Davon werden wir noch ein Beispiel an Hermann bekommen.

*) Bender a. a. O. II. 303.

dern das objektiv Wertvolle, das, was sein soll, folglich muß es auch einen Gott geben, der dem, was sein soll, zur Realität verhilft. Es wird also aus dem, was sein soll, auf dessen Realisierbarkeit und auf die Notwendigkeit, daß es realisiert werden müsse, geschlossen: es soll, darum kann und muß es sein und dazu bedarf es eines Gottes. Der nervus probandi liegt hierbei offenbar in dem Satze: das absolut Wertvolle muß auch sein, das Ideal muß seine Verwirklichung finden.

Diese Gedanken, welche Ritschl im engen Anschluß an die verwandten Kants vorträgt, dürfen wohl als diejenigen angesehen werden, welche seine eigentümliche Anschauung bezeichnen und weswegen er und seine Anhänger eine besondere Stellung in der heutigen Theologie einnehmen. Es ist der Versuch, das Religiöse auf das Moralische, „auf den Felsen der Pflicht“ zu gründen. Dieser Gedanke, welcher ja den Kern aller wahren Religion trifft, erscheint auch uns so wichtig, daß wir noch besonders auf denselben eingehen werden. Zuvor wenden wir uns noch einem Anhänger Ritschls zu. Wir finden hier diesen Gedanken in weiterer Ausführung, um nicht zu sagen, Übertreibung wieder, namentlich ist Ritschls Vermeidung des Monismus zu einer förmlichen Flucht vor demselben ausgeartet.

Hermann.

In mancher Beziehung läßt sich Ritschls Stellung zur Religion mit der J. H. Jacobis vergleichen. Einmal wegen des lebendigen Interesses für Religion im sittlich-praktischen Sinne; sodann wegen der versuchten Trennung des Metaphysischen von dem Religiösen; und weil er das religiöse Bedürfnis für eine unmittelbare Gewißheit (Anschauung) eines objektiv-existierenden Gottes ansieht.

Hermann teilt außerdem noch mit Jacobi dessen besondere Eigentümlichkeit, nämlich den Spinozismus oder Monismus für die einzig mögliche Philosophie anzusehen, für das notwendige Resultat aller Verstandesoperationen. Viel zu sehr hat er sich von dieser Art der Metaphysik imponieren lassen. Was er mit Recht einem großen Teile der christlichen Dogmatiker sowohl der positiven, als der negativen Richtung vorwirft, daß sie im Grunde den Spinozismus für die wahre Philosophie betrachten, das gilt auch von ihm; nur will er nicht wie jene auf denselben die Religion gründen, sondern unabhängig davon auf sich selber stellen. Aber sonst kennt er als Philosophie und Metaphysik nur den Spinozismus. Soviel er überall namentlich von Metaphysik redet, so wenig kennt er das, was eigentlich darunter zu verstehen ist, und was auf diesem Gebiete, wenn auch nicht immer unter diesem Titel, gearbeitet ist. Nur einen Auswuchs derselben, der sich allerdings breit genug gemacht, und sich oft genug die Metaphysik, ja die Philosophie katexochen genannt hat, an sich aber noch nicht einmal die Einleitung dazu ist, kennt er und hat er überall im Auge. „Die Metaphysik will die gespaltene Wirklichkeit der Dinge aus der Einheit eines wahrhaft Wirklichen, welches als Grund der Vielheit angeschaut wird, verständlich machen. Die Kunst des Metaphysikers besteht darin, daß er die Vorstellung von der Einheit oder (!) dem Wesen der Welt in ihrem organischen Zusammenhange mit der lebendigen Begriffswelt des Zeitalters klar herausarbeitet.“ *)

Aber nicht nur kennt er keine andre Metaphysik als die des Monismus, sie gilt ihm auch als die wahre; wenn man sich überhaupt auf metaphysische Betrachtungen einläßt, so ergiebt sie sich als unausbleibliches Resultat des Denkens. Ja

*) W. Hermann: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879. S. 92 u. 74.

er erklärt einen jeden, der diese Vorstellung vom monistischen Weltganzen nicht hat, für einen, der nicht im Vollbesitz seiner geistigen Funktionen sich befindet! (73). Statt auf das Gespenst des Spinozismus loszugehn, erklärt er sich ihm gegenüber für völlig wehrlos und ist dies auch in der That; indem er nämlich S. 104 den Lotzeschen Ausdruck, das Sein sei nur ein Stehen in Beziehung, adoptiert, nimmt er zugleich den Begriff des absoluten Werdens mit an. Denn dies liegt in jener Definition, wenn sie wirklich durchdacht wird. Und doch hat er sozusagen die Waffen gegen den Monismus in der Hand. Er erklärt nämlich: „Die bloße Negation der Gesetzlichkeit an einem Geschehen läßt sich nicht als etwas Reales behaupten", darum gilt ihm absolute Freiheit für Unsinn (191). Warum ist dies so? Lediglich, weil ein Geschehen ohne Ursache oder absolutes Werden ein in sich widersprechender Gedanke ist. Hätte er diesen Gedanken festgehalten und verfolgt, dann würde er nicht so ratlos der monistischen Metaphysik gegenüberstehn.

Ebenso völlig wehrlos streckt er vor dem Materialismus die Waffen. „Die beharrliche Substanz, auf welche alle geistigen Dinge bezogen werden müssen, kann nur auf ein Raumerfüllendes, die Materie bezogen werden, weil jede Substanz nur in räumlicher Anschauung gedacht werden kann" (44). Also ganz die Argumentation des Materialismus: was ist, ist Materie, darum ist der Geist Materie. „Die Realität der Seele ist nur ein Produkt einer subjektiven Einbildung, an was man die Arbeit der Erklärung nicht verschwenden darf (108). Was sich theoretisch über den Menschen ausmachen läßt, gehört in die Zoologie" (88).

Natürlich ist Hermann weit davon entfernt, Spinozist oder Materialist zu sein; er meint eben auf einer solchen Höhe zu stehen, von welcher herab er dem Treiben der Versuche, die aufs Naturerkennen gerichtet sind, ruhig zusehen und ihnen alles zugeben kann, an ihn und seinen Standpunkt reicht das

alles nicht heran; „ob die metaphysische Ansicht vom Weltganzen theistisch, pantheistisch oder materialistisch gedacht wird, ändert an dem allgemeinen religiösen Charakter nichts. Man sollte endlich ablassen, den dogmatischen Materialismus unserer Tage mit wissenschaftlichen Widerlegungen zu bekämpfen“ (86). Bequem ist dies über die Maßen, zumal wenn man den Materialismus nach den oben gegebenen Proben nicht wissenschaftlich zu widerlegen weiß. Es ist fast, als wenn einer, der beim Schwimmen Malheur gehabt hat, sagen wollte: laßt das Schwimmen, ja das Baden überhaupt sein, es ist ungesund, darum lasse ich es auch. Ebenso wird in einer frühern Schrift des Verfassers erklärt: „Für die Erschwerung oder Erleichterung der religiösen Aufgabe macht es gar nichts aus, ob die dogmatische Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet ist. Ob im übrigen die Philosophie deistisch, pantheistisch, theistisch oder sonstwie ist, kann uns als Theologen gleichgiltig sein.“*)

Diese augenscheinlichen Paradoxien finden nun ihre sehr leichte Lösung in der Meinung des Verfassers, daß sämmtliche metaphysische Versuche nicht das sind, was sie sein wollen, nämlich wissenschaftliche Erklärungen der gegebenen Welt, sondern nur Produkte der Phantasie im wissenschaftlichen Gewande. Der Materialismus hat ebensosehr und ebensowenig recht, als der Pantheismus. Keine Theorie trifft die Sache selbst, jede ist dem notwendigen subjektiven Spekulationsbedürfnis entsprungen, welches auf die mannigfachste Weise Befriedigung sucht; dabei ist die monistische Ansicht die natürlichste und darum verbreitetste; vermöge der Einheitsfunktion dringen aus diesem Bedürfnis verworrene Bilder einer Welteinheit bei allen (?) unwiderstehlich hervor (74 u. 23). Ihm scheint die Metaphysik nichts zu sein als der zusammenfassende Ausdruck

*) Hermann: Die Metaphysik in der Theologie.

des jeweiligen Standpunktes im Naturerkennen; sie hat es nur mit der lebendigen Begriffswelt des Zeitalters zu thun und richtet sich nach dem jedesmaligen Standpunkt der exakten Wissenschaften (72). Gesetzt, es wäre so, Hermann wollte also, indem er von Metaphysik redet, weiter nichts darlegen als den heutigen Standpunkt der exakten Wissenschaften: glaubt er wirklich, daß dies der Spinozismus ist, welchen er ja allein als Metaphysik behandelt? Gerade das Gegenteil. Wollte er den gegenwärtigen Standpunkt der theoretischen Naturforschung darlegen, dann hätte er vom Pluralismus, von der Atomistik, von festen Gesetzen reden müssen; hätte aber nimmermehr sagen können: bleibende Gesetze annehmen, heiße die Wissenschaft erstarren machen (71).

Doch der Verfasser kennt den heutigen Stand der exakten Wissenschaften nicht.

Die ganze Ansicht von dem Unwert einer jeden theoretischen Spekulation beruht natürlich auf der besondern erkenntnistheoretischen Überzeugung, daß sich überhaupt über dergleichen Dinge nichts objektiv Giltiges ausmachen lasse; und diese Erkenntnistheorie stützt sich wiederum auf eine besondere metaphysische Fassung des Kausalbegriffs. Darum hätte man denken sollen, Hermann würde diesem Begriffe besondern Fleiß zugewandt haben; wenigstens würde die vorzugsweise in Betracht kommende Alternative, ob der Kausalbegriff nur subjektive oder auch objektive Bedeutung habe, ins Licht gestellt sein. Aber so ist es nicht. Statt dessen heißt es: ob die Funktionen des Geistes (wozu ja die Kategorie der Kausalität gehört), ursprünglich durch irgend welche Faktoren entstanden sind, geht uns gar nichts an (23). Nun hängt aber mit der Entscheidung des apriori oder aposteriori des Kausalbegriffs die Entscheidung über dessen subjektive oder objektive Geltung zusammen. Eben darum wird auch die Frage nach der objektiven Existenz einer Außenwelt gar nicht nach ihrer eminenten Tragweite ge-

fühlt, sondern kurz abgethan: „Jeder Gegenstand (Anschauung eines äußern Gegenstandes) ist dadurch zu Stande gekommen, daß die Mannigfaltigkeit der Anschauung in die Form der Einheit eingegangen ist. Ob nicht ein solcher Gegenstand bloßer Schein sei, dem keine Wirklichkeit entspreche, diese Frage kann gar nicht aufkommen. Der im Raum angeschaute Gegenstand ist ganz ebenso wirklich als unser Bewußtsein“ (30).

Man sieht, hier wird eine Hauptfrage der Forschung, um welche sich ein sehr großer Teil der ganzen neuern Philosophie dreht, gar nicht verstanden.

„Die Frage, daß wir überhaupt vorstellen, wäre gleichbedeutend mit der Frage nach der Möglichkeit des Bewußtseins“ (32). Darf denn darnach nicht gefragt werden? Ist das nicht ein Hauptproblem der theoretischen Forschung? „Darnach zu fragen, fehlt die Veranlassung“ (32).

Aber noch mehr. Nicht nur, daß die eigentlichen Fragen der theoretischen Naturforschung oder Metaphysik nicht verstanden werden, alle ernste Denkarbeit wird sogar — natürlich ohne daß der Verfasser dies will — geradezu verhöhnt. Hermann benutzt nämlich einige Äußerungen Ritschls, um zu erklären: eine eigentlich theoretische Forschung gäbe es überhaupt nicht. Jede Forschung, auch wenn sie scheinbar ganz allein auf theoretische Erkenntnis ausgehe, habe doch praktische, ja Nützlichkeitsmotive. Bei Ritschl gehen die betreffenden Äußerungen auf die monistische Theorie. Hier ist es ja nicht ganz falsch, zu sagen, ein Teil der Monisten hat sich dabei nicht allein von theoretischen, sondern vorzugsweise von praktisch-religiösen Motiven leiten lassen; nicht der eigentlichen theoretischen Forschung, sondern ihrer religiösen Phantasie, ihren praktischen Bedürfnissen verdanken sie den Begriff der Welteinheit.

Mag das bei vielen Monisten so sein, gewiß ist es doch sehr voreilig, dies auf alle zu übertragen. Der Monismus ist viel zu natürlich für das spekulative Denken; ihn zu vermeiden,

ist eine viel zu große Exaktheit des Forschens erforderlich, als daß man zu seiner Entstehung überall noch praktische Motive voraussetzen müßte. Das hieße ja theoretische Irrtümer auch zu moralischen Fehlern machen.

Nun aber dehnt Hermann diesen Vorwurf auf alle Forschung ohne Ausnahme aus. „Nur weil wir die Natur nicht bloß gleichgiltig vorstellen, sondern weil wir sie als Wertgröße, als Veranlassung von Lust und Unlust erleben, legen wir mehr (d. h. Realität, nicht bloß Erscheinung) in sie hinein. Die Relation zu unsern Gefühlen giebt den Dingen den Hintergrund des Dinges-an-sich" (49). „Nicht weil wir sie erkennen, halten wir die Natur für wirklich, sondern weil wir wollen" (37). „Die Metaphysik wurzelt in Überzeugungen, die durch die Erkenntnis der thatsächlich gegebenen Welt weder gewonnen sind, noch sich durch dieselben widerlegen lassen, sondern aus dem Selbstgefühl des Menschen, wodurch er sich zum Mittelpunkt der Welt macht" (78 u. 80). Und an vielen andern Orten giebt er zu erkennen, daß er an keine rein theoretische, unparteiische Forschung glaubt, sondern überall praktische Motive, Rücksicht auf Lust und Unlust voraussetzt.

Ein schlimmerer und entwürdigenderer Vorwurf kann der Wissenschaft als solcher nicht gemacht werden. Freilich geht alle Technik auf praktische Zwecke aus; aber die Wissenschaft als reine Forschung, zumal die Philosophie, definiert schon Aristoteles als die, welche keinen andern Zweck hat, als eben das Wissen selbst, zu wissen um des Wissens, um der Erkenntnis willen. Sollte aller Wissensdurst, alle Forschbegier unrein sein? Wer freilich das stille, einsame Denken, sein Suchen und sein Finden, seine Sorgen und seine Befriedigungen nicht aus eigner Erfahrung und Übung kennt, schätzt und liebt, der kennt, schätzt und liebt die Philosophie nicht; einem solchen wird man schwerlich einen Begriff von uneigennütziger Forschung geben können. Zwar führt auch die ganz theoretische Forschung



ihre besondern Spannungen und ihre Befriedigungen mit sich, ja die Last der Probleme kann sich bis zum tiefsten Leid, und das beseligende Heureka der Forschung bis zu einer Art Entzückung steigern. Aber um dieser die Forschung begleitenden Gefühle willen wird diese selbst nicht unternommen; wer es darum versuchen wollte, würde sich sehr getäuscht finden; noch viel weniger aber sind es immer äußere Zwecke, etwa die Natur zu beherrschen und daraus Lust oder Verstärkung des Selbstgefühls zu suchen, was immer von neuem antreibt, die Lösung der uralten Probleme zu versuchen.

Allerdings will man bemerkt haben, daß unserer Zeit die Freude an der Arbeit selbst, die Lust reiner Forschung, freier Vertiefung in die Sache lediglich um der Erkenntnis willen immermehr abhanden gekommen sei, und gar oft nur ein mittelbares Interesse, der dadurch erzielte Erfolg, zur Arbeit treibe. Es wird sogar hier und da den offiziellen Behörden des öffentlichen Unterrichts zum Vorwurf gemacht, diesen Geist schon seit langer Zeit selbst in gelehrten Kreisen großgezogen und gepflegt zu haben. Schlimm genug, wenn dem so wäre, jedenfalls soll man dies nicht als das Normale und Allgemeine hinstellen.

Hermann freilich hat bei allen seinen die Metaphysik betreffenden Erörterungen einen besondern Zweck, und zwar einen ziemlich äußerlichen Zweck im Auge, denn alle seine Auseinandersetzungen sind nicht aus dem unmittelbaren Interesse an den metaphysischen Problemen geboren, sondern sind nur Reden pro domo, haben nämlich den Zweck, Raum zu schaffen für die Theologie, diese gegen das Andringen des Monismus zu schirmen, nicht durch Widerlegung derselben, sondern dadurch, daß er die Theologie auf eine für diesen unzugängliche Insel flüchtet.*)

*) Darüber, was hinsichtlich der Theologie und Religion die Folgen einer Verachtung oder Flucht vor der Wissenschaft sind, ist wenigstens

Darum wird die Theologie durch eine möglichst breite und tiefe Kluft von der Metaphysik geschieden. Dieser wird ruhig das Forschen nach Ursachen, das Aufstellen von Systemen und Hypothesen überlassen, sie haben ja doch nach des Verfassers Meinung keinen bleibenden Wert, sie werden ja doch mit Sicherheit von dem weiterschreitenden Naturerkennen aufgelöst (79). Ja das ganze Forschen nach Maßgabe der Kausalität hat nur subjektive Bedeutung, wir können einmal nach unserer ganzen geistigen Organisation nicht anders, als überall zu fragen: warum? Diese Manipulationen haben indes nicht viel mehr Wert, als wenn Kinder ohne Aufhören nach dem Warum des Warum u. s. w. fragen, es geht fort in infinitum (25). Diese Sisyphusarbeit überläßt darum die Theologie der Naturforschung.*) Um nun ja die Scheidung dieser beiden Gebiete recht eindringlich zu machen, weist er (103) darauf hin, daß sich in unserm Geiste alles auf elementare Vorgänge zurückführen lasse, nur die Gefühle nicht, der Sitz der Religion. Nun, wenn dem so wäre, wenn man etwa ein selbständiges Gefühlsvermögen annehmen wollte, schlösse dies jeden Erklärungsversuch aus? Oder verliert ein Gefühl seinen Wert, wenn es erklärt wird? Hat das absolut Wertvolle nur den Wert eines Rätsels, dessen man nach gefundener Auflösung nicht mehr achtet? oder einer Schaubühne, deren Darstellungen man nicht in der Nähe besehen darf?**) Darum nennt er

---

Mephistopholes anderer Meinung: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft . . . so hab ich dich schon unbedingt.“

*) Das erinnert an De Maistre. Dieser wollte auch den Laien die Naturforschung zum Amüsement überlassen, aber über Moral und Religion zu spekulieren, einzig den Prälaten, als den Depositären der göttlichen Macht vorbehalten. Soirées de St. Petersb. Tom. 2. p. 131.

**) Hier ist wieder ein Berührungspunkt mit Jacobi. Dieser fürchtet gleichfalls, die Einsicht in die Mechanik des Himmels werde es verursachen, daß man nicht mehr die Herrlichkeit des Himmels, sondern nur noch den menschlichen Verstand eines Kopernikus u. s. w. bewundern werde. Vgl. dazu Herbart I. 283 ff.

jeden Versuch, die Gefühle erklären zu wollen, „Fanatismus des Erklärenwollens“ (105). „Aber ein Zeichen von Roheit ist es gar, wenn der Mensch die Persönlichkeit zu erklären unternimmt“ (203).*)

So sehr er nun durch solche Ausdrücke vor jedem Versuch warnt, Metaphysisches mit Religiösem in Beziehung zu bringen, achtet er doch selbst nicht immer dieser Warnung. Ja in seiner ersten Schrift (die Metaphysik in der Theologie) bezeichnet er die Resultate der Metaphysik als die „Rüstkammer der systematischen Theologie“ und „verlangt von der Metaphysik, daß sie uns Begriffe liefert, welche den (theologischen) Verhältnissen (von Natur- und Geisterreich) entsprechen“. Und wie er hier eine (gesunde) Metaphysik zu Hilfe ruft, so fürchtet er auch wieder für die Theologie die falsche des Spinozismus. Deshalb sagt er mit Recht (137) gegen Pfleiderer: „Eine solche theologische Metaphysik ist in Wahrheit nichts weiter, als eine entmannte Wissenschaft, mit welcher in ein Bündnis zu treten für die christliche Religion nicht nur nicht ehrenvoll, sondern nicht einmal gefahrlos ist. Sie steht in einem unversöhnlichen Konflikt mit der christlichen Religion.“ Wenn demnach der Religion eine Theorie gefährlich sein, wenn hier ein Konflikt obwalten kann, dann ist offenbar von keiner Gleichgiltigkeit beider zu einander die Rede, wie es sonst nach ihm den Anschein hat, dann muß offenbar der gefährliche Gegner abgewehrt werden. Womit aber anders als mit ernster metaphysischer Untersuchung? Allein in dieser Beziehung hat Hermann wenig Zutrauen zu sich und andern. „Die religiösen Vorstellungen können durch kein Mittel der Wissenschaft über die Stufe der bloßen Einbildung erhoben werden“ (117). „Objektive Gründe für die Religion giebt es nicht.“ Beklagens-

*) Andererseits heißt es auch wieder, daß Religion und sittliches Gefühl als komplicierte psychische Gebilde der theoretischen Untersuchung unterliegen (134 f.).



werte Verzagtheit, zumal für einen wissenschaftlichen Vertreter der Theologie! Wie aber? Hält er die nun zu besprechenden, von ihm vorgebrachten Gründe für die Religion selbst nicht für objektive? etwa weil es moralische sind? und was gilt dem Verfasser als Moral?

Unter Moral wird nun freilich, wenigstens den Worten nach, der roheste Eudämonismus vorgetragen; sie wird nämlich auf das Selbstgefühl gegründet und als ihr Ziel wird angegeben, Selbsterhaltung (83), Erhaltung des Individuums (82). „Erhaltung seiner Person und Verwirklichung seines höchsten Guts ist dem Menschen (sollte heißen dem unmoralischen Menschen) ein und dasselbe" (83). „Die (sittliche) Geltung beruht in dem Gefühl für einen Wert, was dem Willen eine bestimmte Richtung zu geben vermag" (141). Das ist offenbar die nackte Begierde, welche den erstrebten Dingen bestimmte (subjektive) Werte giebt, weil man sie begehrt. Aber das Wunderbarste dabei ist, daß dies, was man ohne Übertreibung eine Versündigung an der Ethik, namentlich der kantischen, nennen könnte, eben als Kants Ethik vorgetragen wird. Doch ist jener Eudämonismus natürlich nicht so roh gemeint, als es den Worten nach den Anschein hat. Es liegt nämlich hier ein allerdings sehr grobes Mißverständnis vor. Kant drückt bekanntlich sein Moralprinzip in verschiedener Weise aus, unter andern spricht er dabei auch vom „Selbstzweck"; er wollte damit alle sonstigen Zwecke, alle Materie des Willens, als Objekt der Begierden, kurz allen Eudämonismus abwehren. Aus Selbstzweck macht man nun Selbstgefühl. Dieses für sich genommen, ist nur ein anderer Ausdruck für Egoismus oder Eudämonismus, also das Gegenteil von dem, was Kant Selbstzweck nannte. Daß hier weiter nichts als das Mißverständnis von Selbstzweck und Selbstgefühl vorliegt, sieht man auch daraus, daß Hermann Selbstgefühl gleich Persönlichkeit setzt; wieder anstreifend an Kant, welcher die Person

Selbstzweck nannte. So wird dem Verfasser auch die Person als solche zum Prinzip der Ethik. „Das Sittengesetz bedeutet für den Menschen seine Erhebung zur Person“ (196). „Der allgemeine Inhalt des Sittengesetzes ist die Persönlichkeit selbst“ (198). „Als Endzweck der Welt kann sich der Mensch nur denken, wenn er sich unabhängig von der Natur einen persönlichen Wert geben kann und das ist die Persönlichkeit selbst, die ja nicht als empirisches Datum vorliegt (nicht?), sondern in subjektiver Überzeugung als wirklich gesetzt wird“ (206).

Daß die Persönlichkeit der Grundgedanke der Sittenlehre sei, ist eine halbe Wahrheit. Allerdings bezieht sich die Ethik auf Personen und ohne Persönlichkeit ist nicht einmal der Gedanke an eine Sittenlehre möglich. Allein wenn Persönlichkeit überhaupt schon, als solche, zum Inbegriff aller Vollkommenheiten, zum Titel alles Lobes gemacht wird, so ist das kompleter Irrtum. Ein feiner Kenner von dergleichen Verirrungen spricht sich darüber so aus: „Dieser Götzendienst, welcher jetzt in weiten Kreisen mit der Persönlichkeit getrieben wird, stammt aus dem allerdings notwendigen Kampfe gegen den Pantheismus. Dem religiösen Glauben liegt allerdings alles daran, sowohl Gott als den Menschen als Person vorzustellen. Aber man übertreibt die Sache. Es ist ein wissenschaftlicher Fehler, ohne weiteres in das Wesen der Person alle möglichen Vollkommenheiten hineinzutragen, Persönlichkeit ist an sich nur ein dürrer theoretischer Begriff. Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein. Dem Selbstbewußtsein kann aber nicht an und für sich eine sittliche Würde beigelegt werden, sondern nur weil es die Bedingung ist, daß überhaupt das Gute geschehen oder vorhanden sein kann. Die Persönlichkeit erhält also ihre Würde nur von den sittlichen Ideen zu Lehen; und kann daher wissenschaftlich nicht als die absolute Norm oder als der höchste ursprüngliche Titel des Lobes vorangestellt werden.“*)

*) Thilo: Theologisierende Rechts- u. Staatslehre. 1861. S. 305.

Wie man es nun aber bei einem christlichen Theologen zum voraus erwartet und wie es auch aus dem Schlusse des Buches ersichtlich ist, meint hier Hermann das Richtige und sieht als höchstes Ideal ein Reich von einander freiwillig dienenden Personen an, aber wissenschaftlich auch nur einigermaßen die Grundlinien einer Ethik zu zeichnen, das gelingt ihm nicht von ferne. Es ist dies um so auffallender, als ja diese ganze Richtung ihr Heil im Anschluß an Kant sucht, und hier doch der richtige Weg zur Ethik mit so viel Erfolg betreten ist. Auch Ritschl ist noch weit davon entfernt. Das sieht der Kundige schon aus folgenden wenigen Mitteilungen. Er verwirft nicht allein die Formel, daß das Gute gut ist, weil Gott es will, sondern auch die: daß Gott das Gute will, weil es gut ist. Eigentlich aber tritt er ganz entschieden auf die erstere Seite, wenn er sagt: „Eine Notwendigkeit für Gott, welche nicht aus seinem Willen begriffen, sondern aus einer ruhenden Eigenschaft abgeleitet wird, bezeichnet Gott als eine endliche Person.“ Ja den Gedanken, daß Gott die Ideen des Guten billigt und sein Wille im Einklang mit dieser seiner Einsicht steht, diesen Gedanken vergleicht Ritschl mit der Meinung, welche „eine Natur in Gott“, ein ihm fremdes, reales Prinzip, dem er unterworfen sei, setzt.*)

Der Übergang endlich von der Moral zur Religion vollzieht sich bei Hermann genau in derselben Weise als bei Ritschl. Das Gute kann nicht ohne Glauben an Gott realisiert werden. Es ist das Seligkeitsinteresse, was den Menschen zum Glauben an Gott bringt (89). Es hieße an sich selbst verzweifeln, die Religion aufzugeben, denn sie beruht auf der Selbstgewißheit der ihres höchsten Zieles bewußten Person (84). Ein Zweck, der sich als unerreichbar herausstellt, und doch durch das unbedingt sittliche Gesetz uns notwendig aufgegeben

*) Ritschl a. a. O. III. 213.

wird, bedeutet einen Widerspruch (249). Der Mensch denkt das, was für ihn Wert hat, als seiend und wirklich (112).

Das ist die Art, das Religiöse auf das Sittliche zu basieren. Gehen wir jetzt etwas näher darauf ein. Zu diesem Behuf haben wir aber etwas weiter auszuholen und einen Blick zu werfen auf die Versuche, Gottes Dasein auf eine unmittelbare Art zu erfassen.

Über die Motive des Glaubens.

In Zeiten raffinierter Genußsucht, überhaupt künstlicher und unnatürlicher Zustände, pflegt in der Regel als Universalheilmittel angegeben zu werden: Umkehr zur Natur. So Rousseau und die Stoiker. Etwas Ähnliches geschieht auf dem Gebiete des Denkens. Haben sich große Massen verschiedener, einander widerstreitender Gedanken angehäuft, betreffen diese zumal das Höchste, das den Menschen Wertvollste, das Sittliche und die Religion, und haben in gar vielen diese Verhandlungen nur das Gefühl des Unfertigen zurückgelassen, und daß man auf diesem Wege nicht werde zur Klarheit und Gewißheit gelangen, dann wird in der Regel die Parole ausgegeben: Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit, Anschauung, nicht diskursives Denken. So Hamann gegen die sogenannte Aufklärung, so Jakobi gegen Kant. Nicht viel anders wußte sich Schleiermacher zu helfen, um die Religion wissenschaftlich zu halten, als die alten, geläufigen Beweise für das Dasein Gottes als überwundener Standpunkt galten. Die Erkenntnis führte nicht zu Gott, das Gebiet des Wollens war schon von der Moral besetzt, darum schien ihm nichts übrig zu bleiben, als im Gefühl Gottes unmittelbar gewiß zu werden und in dem sogenannten schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl die sicherste Bürgschaft der Religion zu erblicken. Eine ähnliche Stellung nehmen viele der heutigen Theologen gegenüber dem allen Glauben zersetzenden Materialismus und Pantheis-

mus ein. Ihr Streben geht dahin, die Religion in einer Weise zu begründen, die sich nicht auf wissenschaftliche Beweise stützt, welche nur für das Denken und also nur für wenige zu verstehen und auch da noch nicht stringent sind, sondern auf eine für jedermann zulängliche, unmittelbare Gewißheit oder Anschauung, welche zugleich neben der subjektiven Gewißheit auch eine vollkommen objektive Sicherheit der Sache selbst in sich schließt. Darum soll Gott oder doch der Gottesbegriff etwas Unmittelbares, ein integrierender Teil des menschlichen Geistes sein, daß wir uns nur auf uns selbst zu besinnen brauchen, um ohne weiteres auch Gottes inne zu werden. Dabei wird die Gottesidee bald als etwas der menschlichen Natur Konformes, gewissermaßen als die Blüte unseres Geistes vorgestellt, bald wird darauf hingewiesen, sie sei als Idee des Unendlichen etwas für den endlichen Geist völlig „Unerfindliches."

Wir haben oben gesehen, wie diese Unmittelbarkeit Gottes von Theologen der negativen wie der positiven Richtung behauptet wird und zwar in einem Sinne, daß Gott ebenso gewiß und unmittelbar gegeben sei als die Sonne am Mittag (Lipsius), ja noch sicherer als die sinnlich-wahrnehmbare, dem Experiment unterworfene Materie (Dorner). Darum wird auch diese Art der unmittelbaren Erkenntnis Gottes geradezu eine Anschauung genannt. Zwar haben wir zugleich erkannt, daß diese sogenannte Anschauung im Grunde nichts weiter war, als ein Schluß und zwar ein sehr fehlerhafter Schluß von dem Gottesbegriff auf das Dasein Gottes selbst. Indessen stützt sich doch diese Meinung ohne Zweifel auf gewisse Erfahrungen des frommen Bewußtseins. Denn der Glaube muß, wenn er wirken, wenn er seine bessernde und tröstende Kraft bewähren soll, seiner Sache gewiß sein, darf nicht noch mit Zweifeln zu kämpfen haben, muß der unsichtbaren Objekte so sicher sein „als sähe er sie." Hier denkt der Gläubige nicht mehr an Gründe, auf die sich sein Glaube

stützt; wäre dies noch nötig, so würde dies beweisen, daß der Glaube noch nicht fest genug gewurzelt sei. Aber läßt sich daraus, daß der Gläubige in den Stunden der Andacht nicht an Gründe des Glaubens denkt, noch solcher bedarf, entnehmen, daß der Glaube auf keinen Gründen ruht, daß er etwas völlig unvermitteltes sei? Das wäre nicht anders, als wenn ein geübter Mathematiker, der mit den ihm geläufigen mathematischen Sätzen rechnet, ohne an die Beweise derselben zu denken, glauben wollte, diese bedürften überhaupt keines Beweises. Er freilich denkt beim Rechnen nicht mehr an die Beweise, aber er wird sich leicht erinnern können, daß sie der Beweise bedürfen und daß er sie einst nicht ohne Beweis angenommen hat. Nicht anders der Gläubige; wenn er sich seiner eigenen Geschichte erinnert, so wird er wissen, daß er den Glauben anfangs auf Autorität anderer angenommen hat, daß es vielfacher Belehrung und Ermahnung bedurfte, um denselben in ihm zu befestigen und daß er erst in späterer Zeit zu einem selbständigen Glauben gelangte; ja er wird sich auch Zeiten des Schwankens und Zweifelns erinnern und der Gründe, — subjektiver oder objektiver, darauf kommt hier nichts an — durch welche er jene Zweifel überwand. Die Wahrheit seines Glaubens an Gott ist auch dem Frömmsten nicht eine unmittelbare, sondern eine durch eine lange Reihe vermittelte.

Wäre es anders, wären uns die Objekte des Glaubens so unmittelbar gegeben, wie die Sonne um Mittag, wie wäre dann der Atheismus zu erklären? Die Atheisten sind dann entweder alle Wahnsinnige oder bewußte Lügner, und in der That laufen die Erklärungen des Atheismus bei Lipsius und Dorner etwa darauf hinaus. Wenn der Gottesbegriff eine solch unmittelbare psychologische Notwendigkeit wäre, die jedesmal mit unserm Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein mit gesetzt wäre, dann hätte die Ermahnung zur Frömmigkeit etwa soviel Sinn als die Ermahnung, alles in Raum und

Zeit anzuschauen. Und woher sollte es kommen, daß selbst die, welche im Allgemeinen den Glauben an ein höchstes Wesen haben, dieses so sehr verschieden denken? Hält auch jemand die Sonne für schwarz oder für viereckig? Schon die Möglichkeit des Streites über die Realität des Glaubensobjekts, welche auch der Frömmste nicht leugnen kann, zeigt hinlänglich, daß die Gewißheit dieser Realität keine unmittelbare ist; vor allem, daß uns Gott nicht gegeben ist wie die Objekte der empirischen Welt. Der Glaube ist kein Schauen.

Man könnte die Frage aufwerfen, ob es gut, für unsern dermaligen irdischen Standpunkt gut wäre, wenn für uns Gott ein Gegenstand der Anschauung wäre. Kant meint, „wenn uns eine solche direkte Erleuchtung erteilt wäre, die wir gern besitzen möchten oder in deren Besitz einige wohl gar wähnen sich wirklich zu befinden, wenn Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unabläßlich vor Augen lägen, daß dann das sittliche Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden würde, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben sein würde."*) Eine noch etwas anders gefaßte Befürchtung namentlich hinsichtlich der religiösen Demut spricht Herbart aus**) und gewiß mit Recht, eine Anschauung Gottes wird uns sicherlich auf unserm irdischen Schauplatz sehr weislich versagt sein. Allein, wenn auch vernünftiger Weise von einer so unmittelbaren Gewißheit der göttlichen Dinge, wie manche Systeme zu versprechen scheinen, nicht die Rede sein kann, so ist dennoch der Wunsch, die Religion auf unmittelbare Evidenzen zu basieren und dabei abzusehen von wissenschaftlichen Reflexionen, nicht ganz unberechtigt, zumal in einer Zeit, die wie die

---

*) Werke von Rosenkranz herausgegeben. VIII. 293.
**) Werke II. 306.

unsrige in Betreff der Religion zum Teil das Zutrauen zu der Wissenschaft verloren hat, weil in deren Namen soviel einander widerstreitende Gedanken, ja offenbar Unhaltbares vorgebracht ist und wird. Und selbst wenn der Glaube wissenschaftlich gerechtfertigt werden kann, wie viel sind denn im Stande, einen solchen Beweis zu führen oder auch nur zu fassen? Soll sich der Gläubige erst durch die Wissenschaft hindurch arbeiten? Soll der Glaube warten, bis die Wissenschaft mit ihren Gedanken fertig ist? Läßt sich überhaupt der Glaube auf das Wissen basieren?

Diese Bedenken sind vollkommen richtig; aber wir stellen sogleich die Frage daneben: wenn nun wirklich wissenschaftliche Zweifel erwachen, lassen sich diese auf einem andern als auf wissenschaftlichem Wege heben? Wir wissen recht gut, daß vielfach Argumente im Namen oder in der Form der Wissenschaft gegen die Religion oft von solchen vorgetragen werden, welche, eine wahrhaft wissenschaftliche Erörterung anzustellen, kaum fähig sind, und häufig nur auf Autorität hin die geläufigen Einwendungen machen. Aber von solchen sehen wir ab und haben bloß solche Zweifel im Auge, welche sich in der That auf wirklich unparteiisches, eingehendes Studium gründen. Hiergegen läßt sich gar kein anderes Verfahren als wirksam denken, als mit objektiv wissenschaftlichen Gründen die Gegenargumente zu widerlegen und somit die Wahrheit aufzuzeigen. Selbst die auf vermeintliche Wissenschaft gestützten Zweifel lassen sich anders nicht gründlich beseitigen.

Hier muß also — abgesehen von den historischen Argumenten — ins Licht gesetzt werden, was sich auf spekulativem Wege für das Dasein einer selbständigen Seele und auf teleologischem Wege für das Vorhandensein Gottes sagen läßt. Das alles ist nun nicht eben schwer zu fassen; was aber die Sache verwickelt macht, namentlich hinsichtlich des zweiten Punktes, ist nicht das Wissenschaftliche, sondern eben das

Unwissenschaftliche, die künstlichen, falschen Theorien von einer immanenten Teleologie, unbewußten Vernunft, vom Hineintragen der Zweckmäßigkeit in die Natur, von der Lebenskraft u. s. w. Dergleichen unwissenschaftliche Gedanken, wenn sie bereits im Kopf sitzen, werfen den einfachen teleologischen Folgerungen ohne Not viel Schwierigkeiten in den Weg. Nun glauben wir zwar nicht, daß durch streng theoretische Folgerungen der Glaube häufig erzeugt werde, sicherlich aber bekommt derselbe, wenn er schon vorhanden ist, auf diese Weise eine nicht zu unterschätzende objektive Bestätigung. Außerdem aber giebt es noch eine sehr große Anzahl psychologisch meist viel wirksamere und jedermann zugängliche Motive des Glaubens. Sie sind rein subjektiver Art, und doch hat auch der, welcher sonst alle Wissenschaft durchgekostet haben mag, Stunden, wo er von allem Wissensqualm entladen, sich gern diesen argumentis ad hominem hingiebt, welche ja vielfach in praxi die Überzeugungen auch solcher stützen und festhalten, die sie in thesi verwerfen.

Hier treten dann alle, obschon als objektive Beweise gänzlich abzulehnenden Gedanken, wieder als Motive des Glaubens in ihre Rechte, z. B. der consensus gentium. Der Hinweis auf das," was natürlich in sehr beschränktem Sinne — semper et ubique et ab omnibus creditum est, der Hinweis auf die vielen Millionen, die in diesem Glauben gelebt haben und darauf gestorben sind, verfehlt auf die wenigsten Menschen seine Wirkung; zumal wenn man imponierende Autoritäten für einen Glauben anführen kann. Es ist gewiß sehr vielen aus der Seele gesprochen, wenn z. B. M. Claudius (W. VII. 109) sagt: „Ich leugne dir nicht, daß ich an diesem Boyle, an diesem Baco und Newton meine große Freude habe, nicht sowohl der Religion wegen, die kann, das versteht sich von selber, durch Gelehrte nicht verlieren, noch gewinnen, sie mögen groß oder klein sein. Aber es freut,

wenn man z. B. so einen der fleißigsten und unverdrossensten Naturforscher, der in ihrem Dienste grau geworden war und mehr von ihr wußte und erfahren hatte, als die meisten von ihr wissen und erfahren haben; wenn man so einen Vogel Jupiters mit dem hohen und scharfen Blick...; es freut, wenn man solche Männer mit ihren Einsichten sich nicht weise dünken und sie, nachdem sie in die Geheimnisse der Natur tiefer als andere eingedrungen waren, lehrbegierig und mit dem Hut in der Hand, wie es sich gebührt, neben dem Altar und den großen Geheimnissen Gottes stehen sieht. Es freut und man faßt wieder Mut zu der Gelehrsamkeit, die ihre Freunde und Anhänger wirklich mehr wissen, und doch dabei vernünftige Leute bleiben läßt und sie nicht zu Narren und Spöttern macht." Und eben weil doch auch das wissenschaftlich völlig Ausgemachte von den meisten immer nur auf Autorität hin angenommen wird und auch nicht anders angenommen werden kann, darum ist es so überaus wichtig, die wissenschaftliche Autorität der Geistlichen und Lehrer der Religion zu stützen und zu erhalten, nämlich das Zutrauen, daß sie gründlich in diesen Stücken unterwiesen, nicht bloß auf die Resultate dressiert oder in falscher Wissenschaft großgezogen sind. Gar mancherlei hat diese Aurorität untergraben, sicherlich nicht am wenigsten der Mangel an besonnener Wissenschaft, von dem wir im Obigen einige Proben gegeben haben.

Ein anderes sehr wirksames Motiv des Glaubens ist das eudämonistische. Man glaubt, was beseligt, was Frieden giebt. Daß eine gütige Vorsehung die Welt regiert, daß es ein Wiedersehen nach dem Tode giebt u. s. w. Dies sind ohne Zweifel weit angenehmere, wohlthuendere Annahmen, als deren Gegenteil; darum erlangen sie auch gar leicht in den Gemütern der bekümmerten Menschen den Sieg über die gegenteiligen Meinungen; denn gerade auf dem eudämonistischen Zuge beruht vielfach die subjektive Stärke dieses Glaubens. Diese

Gedanken sind so wirksam, daß man oft gesagt hat, wenn es eine Täuschung ist, so ist sie doch wohlthuend, und schon darum soll man sie für sich und andre bewahren. Jean Paul sucht dies einmal in seiner Weise anschaulich zu machen. Er fingiert im Siebenkäs, daß Christus jenseits des Grabes die Entdeckung macht, es giebt keinen Gott, und sagt: ach auf der Erde war ich noch glücklich, da hatte ich noch meinen unendlichen Vater und drückte die durchstochene Brust an sein linderndes Bild u. s. w., aber nun erkenne ich, es giebt keinen unendlichen Vater, wir sind alle Waisen. Ach ihr überglücklichen Erdenbewohner, ihr glaubt ihn noch! — Ganz gewiß würde einem großen Teile der Menschen ihr Friede und ihr Halt genommen, wenn ihnen ihr Glaube entrissen würde. Nur sollten die, welche der Menschheit das Wohlthuende dieses Glaubens erhalten wollen und meinen, dessen unbeschadet könnte doch der Glaube an einen persönlichen Gott aufgegeben werden, bedenken, daß eine Illusion sofort ihr Wohlthuendes verliert, so wie sie als solche, nämlich als Irrtum, erkannt wird.

Es giebt noch gar viel andere Motive zum Glauben. Sie sind oft sehr sonderbarer Art, erregen bei vielen nur ein Lächeln, besitzen aber für gewisse Personen eine so überzeugende Kraft, daß sie sich durch nichts daran irre machen lassen, und ihnen die unsichtbare Welt dadurch so sicher wird, als sähen sie dieselbe. Ja man kann sagen, fast jeder Gläubige hat hierin seine besonderen Erfahrungen. Bei manchem reicht schon die starke Versicherung von Erfahrungen solcher hin, welche für ihn als Autoritäten gelten.*) Das alles sind nun zwar subjektiv sehr wirksame Beweggründe zu glauben, aber durchaus noch keine objektiven Gründe der Wahrheit. Wirksam und

*) Mit dem Aberglauben verhält es sich vielfach nicht anders, er ist oft genug verträglich mit dem sonst exakten Wissen des aufgeklärtesten Forschers. Ein Beispiel von Lichtenberg in dieser Beziehung giebt Lazarus: Ideale Fragen. 1878. S. 315 f.



zureichend sind sie nur für solche, welche schon glauben oder glauben möchten, z. B. für ein Publikum, das nach apologetischen Vorträgen im gewöhnlichen Sinne verlangt und sich mit Begründungsbeweisen begnügt, welche als wissenschaftliche Rechtfertigung des Glaubens null und nichtig, ja sogar schädlich sind, wenn sie für objektive Argumente gegeben oder genommen werden, darum weil sie dann leicht den Verdacht erwecken, der Glaube beruhe überhaupt auf Illusion, ganz abgesehen davon, daß das wissenschaftliche Gewissen dadurch eingeschläfert wird. Für dergleichen Argumente braucht Fechner das vollkommen zutreffende Wort, wenn er sie Motive des Glaubens nennt, nur ist auch er in dem Irrtum befangen, sie zu wirklichen Beweisen erheben zu können.*) Gäbe es nicht so viele uud so wirksame Motive zum Glauben, oder wäre das religiöse Bedürfnis nicht ein so allgemeines und so starkes, dann würde man sich gewiß über dergleichen, scheinbar fernliegende Dinge nicht den Kopf zerbrochen haben und immer von neuem versuchen, sich ihrer im Denken zu bemächtigen.

Zu diesen Motiven des Glaubens gehören nun auch die moralischen, die edelsten von allen. Sie machen es uns zur Pflicht, an das endliche Gelingen des Guten oder an eine durch Gott gesetzte sittliche Weltordnung zu glauben.

Fassen wir nun das moralische Argument zunächst als Beweis ins Auge, und zwar nicht als solchen, wie ihn Kant zu führen unternahm,**) sondern so, wie er heutzutage von einem Teile der spekulativen Theologen versucht wird.

Allen diesen Betrachtungen ist es gemeinsam, aus dem Sollen ein Sein und zwar in letzter Linie das Dasein Gottes abzuleiten.

---

*) T. Fechner: Die drei Motive und Gründe des Glaubens. 1863. Vgl. dazu die Recension in Zeitschrift für exakte Philosophie. 1866. VII. 90.

**) Darüber s. Thilo: Über Kants Religionsphilosophie. In Zeitschrift für exakte Philosophie. 1865. V. 370 ff.

Zuvörderst ist versucht worden, durch moralische Betrachtungen den theoretischen Idealismus zu überwinden, oder eine objektive Realität der Außenwelt darzuthun. In gewisser Weise versuchte das schon Fichte. Um sich selbst zu finden, um etwas zu haben, auf was es handelt, woran es sich als moralisches Wesen darthut, dazu bedarf das Ich gewisser Objekte. Dieselben findet es jedoch nicht als äußerlich existierend, sondern das reine Ich setzt sich diese Objekte scheinbar als äußere selbst, nicht allein Dinge, sondern auch Personen. Namentlich ernst nahm es Fichte mit der Existenz der andern Personen. „Die Stimme des Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen, die mir als Erscheinungen im Raume, wie meines Gleichen, vorschweben, auch an und für sich sein mögen, du sollst sie behandeln als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen; setze als bekannt voraus, daß sie ganz unabhängig von dir, und lediglich durch sich selbst sich Zwecke setzen können; störe die Ausführung dieser Zwecke nie, sondern befördere sie vielmehr nach allem deinem Vermögen."*) Ganz ähnlich auch Berkeley. Das macht nun gewiß dem moralischen Sinne dieser Philosophen alle Ehre, daß sie ihrem theoretischen Idealismus insofern untreu werden, und wenigstens die Personen als wirklich existierende Wesen und nicht bloß als Setzungen des Ich ansehen; aber dies folgt in keiner Weise weder aus ihren theoretischen, noch aus ihren praktischen Betrachtungen. Freilich macht es schon für die Behandlung der Tiere moralisch einen großen Unterschied, ob ich sie nur für meine Setzungen oder für selbständige Wesen, ob ich sie für seelenlose Automaten oder für empfindsame Geschöpfe halte. Noch viel mehr wird es von Bedeutung sein, ob ich die andern Personen als mir gleiche, selbständige Wesen ansehe oder nicht. Aber daß es so ist, wird man aus dem Sittengesetz nicht beweisen können.

*) Wissenschaftslehre. 206.

Eine besondere Wendung giebt Köstlin dieser Argumentation. „Als das, was wirklich uns gerade als vernünftige Wesen innerlich zwingt, aus unserem Denken und aus einer uns hierbei etwa vorschwebenden Ideenwelt heraus in jene sinnliche Welt als eine wirkliche hineinzutreten, vermögen wir in der That nur eine sittliche Aufforderung anzuerkennen, — eine Aufforderung, welche ein Handeln in dieser Welt uns gebietet, eine Bestimmung in dieser Welt uns zuweist und eben hiermit das objektive Bestehen und ein wenigstens relatives Erkanntwerden derselben vorauszusetzen uns nötigt.*) Der Schluß ist also der: das Sittengesetz fordert zum Handeln in der Außenwelt auf, nun ist dasselbe absolut giltig, folglich muß es eine Außenwelt geben. Aber daß die pflichtmäßige Wirksamkeit gerade eine Wirksamkeit in der Außenwelt sein muß, das sagt das Sittengesetz nicht. Am meisten Schein hat es noch, wenn die Existenz der andern Personen auf diese Weise bewiesen wird; das Sittengesetz befiehlt, du sollst andern wohlthun, folglich muß es solche geben, denen ich wohlthun kann. Allein auch dies würde nicht zutreffen. Denn erstens hat das Moralische nicht ursprünglich die Form des Befehls, wovon später zu reden sein wird; zum andern sind die moralischen Urteile und Befehle trotz deren Absolutheit doch immer nur von hypothetischem Charakter, wie die logischen Urteile. Wenn es heißt: der Zirkel ist rund, so liegt darin nicht, daß es wirklich einen Zirkel giebt, sondern es bedeutet nur soviel: wenn es einen Zirkel giebt, oder ein solcher vorgestellt wird, dann muß er als rund gedacht werden. Ebenso hier. Aus der Forderung: du sollst wohlthun, folgt nicht: also giebt es Arme, sondern: es wird nur dies damit gemeint: wenn es Hilfsbedürftige giebt, dann sollst du wohlthun. Oder allgemein:

---

*) Köstlin: der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand. 1859. 164.

wenn es Personen giebt, dann sollst du sie behandeln, wie das Sittengesetz vorschreibt. Wollte man jenen Schluß auf das Vorhandensein der betreffenden Objekte gelten lassen, so käme streng genommen heraus, daß alle die besondern Notstände, denen abgeholfen werden *soll*, auch immer bestehen müßten, daß also das Sittengesetz sich selbst aufhöbe.

Außerdem ist es ja bekannt, daß die sittlichen Urteile ihren Wert und ihre Wahrheit behalten, mögen sie nun auf *wirkliche* Willensverhältnisse oder nur *gedachte* etwa in einer Märchenwelt bezogen werden.

Enger an *Kant* schließen sich *Ritschl* und *Hermann* in dieser Beziehung an, indem sie aus dem moralischen Sollen eine sittliche Weltordnung und damit das Dasein Gottes erschließen wollen. Es ist Pflicht das Gute anzuerkennen, darin soll liegen: es ist zugleich Pflicht, anzuerkennen, daß das Gute ausführbar und alles auf dessen Realisierung angelegt ist, und dieser Gedanke involviert wiederum die Anerkennung Gottes. „Ein Zweck, der sich als unrealisierbar herausstellt und doch durch das unbedingte sittliche Gesetz uns notwendig aufgegeben wird, bedeutet einen Widerspruch, der unser persönliches Selbstgefühl, das auf der Bestimmung durch das sittliche Gesetz ruht, aus dem Gleichgewicht bringt, es kann dies nicht geschehen ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch.“ So formuliert *Gottschick* diesen Schluß.*) Alle diese Argumente laufen darauf hinaus, es sei überaus förderlich für den moralischen Willen und erhebend für das Gemüt, zu glauben, daß Gott die Welt nach Maßgabe des Guten geschaffen habe, aber überaus entnervend für den sittlichen Charakter und deprimierend für das Gemüt sei es, die sittliche Weltordnung zu leugnen oder zu bezweifeln. Doch läßt sich wirklich aus diesem Interesse des Selbstgefühls

*) *Gottschick*: Kants Beweis für das Dasein Gottes. Im Programm des Gymnasiums zu Torgau. 1878. S. 25.

oder dem Seligkeitsinteresse sicher schließen, daß es so sei, wie wir zu wünschen nicht umhin können? „Gesetzt, jemand wäre überzeugt, daß ein streng logisches Denken ihn mit Notwendigkeit zu der Erkenntnis geführt hätte, daß die Welt nur ein absichtsloses Werden sei, und daß die Annahme eines persönlichen Welturhebers und Lenkers unmöglich sei, könnte, ja dürfte er dennoch jenes Resultat seines redlichen und gewissenhaften Forschens verwerfen, wenn keine noch so oft erneute Untersuchung ihn eines Bessern belehren könnte? Möchte er noch so tiefen Schmerz darüber fühlen, daß ihm die Möglichkeit der Realisierung seiner sittlichen Ideale geschwunden wäre, wider die erkannte Wahrheit dürfte er doch nicht wollen, möchte er sich auch noch so unselig in ihr fühlen."*) Aber, sagt man, jene theoretische Überzeugung fallen zu lassen und an die Realisierbarkeit des Guten zu glauben, ist eben Pflicht. In der Idee des Guten liegt es auch, daß es realisierbar ist. Allein sollte dem so sein? Hört das Sittliche nicht auf, absolut zu sein, wenn es nur gilt unter der Voraussetzung, daß es ausführbar ist? Soll es nicht mehr gelten, wenn es sich als unausführbar herausstellt? Läßt sich wirklich mit Kant schließen: ich soll, also kann ich?**) Schleiermacher wenigstens meint in diesem Punkte: keiner, er bejahe den Begriff des Könnens oder verneine ihn, wird behaupten, daß wenn seine Überzeugung hiervon sich ändere, er dann anderes für gut und anderes für böse halten würde, als zuvor.***) Und die Erfahrung giebt

*) Thilo: in Zeitschrift für exakte Philosophie. VII. 119.

**) Kaftan (Sollen und Sein in ihrem Verhältnis zu einander. 1872. S. 77.) hält es freilich „für einen Widerspruch, wie er nicht schärfer gedacht werden könne, wenn das Sollen nicht unmittelbar auch ein Können involvierte: jeder Mensch, der sich für sein Thun und Lassen sittlich verantwortlich fühlt, setzt auch das im Sollen und mit demselben geborne Können unbedingt voraus, und hält sich für schuldlos, sobald das Können verschwindet." Vgl. dazu die Recension in der Zeitschrift für exakte Philosophie. XI. 169.

***) Schleiermacher: Grundlinien zur Kritik u. s. w. S. 10.

ihm Recht. „Kein Wort Kants scheint mehr ein selbstverständliches und ein Ausdruck des allgemeinen Gewissens zu sein, als das Wort du sollst, also kannst du; und keins wird doch mehr als dies durch eine anhaltende gewissenhafte Beobachtung des eigenen Innern Lügen gestraft. Auch wenn wir nur erst den allgemeinsten Aussagen des sittlich-religiösen Bewußtseins von der Beziehung eines göttlichen Willens zu unserem uns hingeben, so führen sie uns schon auf die Anerkenntnis, daß ich, was ich soll, nicht kann." *) Desgleichen sagt Martensen: „Merkwürdig ist es, daß während Kant in der theoretischen Sphäre soviele Antinomien nachgewiesen hat, in welche die menschliche Vernunft sich notwendig verwickelt findet, er sich nicht auch in jene praktische Antinomie, in welcher wir alle gefangen sind, wenigstens nicht bis zu ihren letzten Konsequenzen hat vertiefen wollen: du sollst zufolge einer unbedingten Notwendigkeit, aber du kannst nicht, was du sollst." **) Ganz besonders aber läßt es sich Herbart angelegen sein, auch in dieser Beziehung die Ethik von der Theorie, nämlich der Bejahung oder Verneinung des Freiheitsbegriffs unabhängig zu machen und zu zeigen, daß die sittliche Verpflichtung ihren Grund in sich selbst habe und ihn nicht erst durch Rücksicht auf die Leistungsfähigkeit bekomme, wie ja auch selbst nach den Begriffen des gemeinen Lebens die Verschuldung nicht aufhört, wenn sich auch thatsächlich am Schuldner die Unmöglichkeit, das Geforderte zu leisten, herausstellt. Ist dies nicht auch Grundsatz des Christentums?

Betont es nicht die Untüchtigkeit des Menschen, hier auf Erden alles zu thun, was er soll, und hält es dabei nicht an der Verbindlichkeit, das Gute vollkommen zu thun, un-

*) Köstlin a. a. O. 52.

**) Martensen: Die christliche Ethik. 1878. I. 30. Ebenso Peip: Religionsphilosophie, herausgegeben von Hoppe. 1879. S. 217.

erschütterlich fest? Es betrachtet aber auch nicht das Gesetz als die einzig mögliche, sondern vielmehr als eine nur vorübergehende, erzieherische, nicht wesentliche Form des Guten.

Dagegen faßte Kant das Gute ausschließlich in der Form des Gesetzes oder der Pflicht und fügte deshalb zu dem Sollen sofort das Können. Wäre freilich das Gute ursprünglich eine Forderung, ein Befehl, dann würde es von wenig Weisheit zeugen, wenn das Unmögliche gefordert würde. Aber so ist es nicht. Das sittlich Gute gründet sich ursprünglich auf unmittelbare, willenlose Urteile über den Willen. Wird dies erkannt und festgehalten, dann fallen die beiden gewöhnlichen theologischen Folgerungen mit einemmal als gegenstandslos weg. Erstens, daß das sittliche Gesetz einen Gesetzgeber voraussetzt, wie die gesammte heutige spekulative Theologie wohl ohne Ausnahme schließt.*) Und zweitens, daß das Sollen das Können involviere.

Hierauf gründet sich aber eben das kantische Postulat einer moralischen Weltordnung und damit eines Gottes. Ohne diese Voraussetzung, daß die absolute Giltigkeit der Moral zugleich die Möglichkeit der Realisierung in sich schließt, fällt auch das Postulat hinweg. „Denn es ruhet auf den beiden Sätzen: wenn es unmöglich ist, die ethischen Ideen zu realisieren, so gelten sie nicht. Nun aber gelten sie absolut, also müssen sie realisiert werden können. Diese Möglichkeit aber läßt sich nicht anders denken, als wenn die Welt absichtlich mit Rücksicht auf die Realisierung derselben eingerichtet ist, also einen heiligen und allmächtigen Urheber hat. In dieser Argumentation widersprechen sich aber die beiden obersten Sätze. Denn in dem ersten Satze wird die Ungiltigkeit der ethischen Ideen, oder wenn man will, des Sittengesetzes, als nur relativ

*) s. darüber O. Flügel: Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. S. 150 f.



unmöglich gedacht, also ihre Giltigkeit auch nur relativ notwendig angenommen, unter der Bedingung nämlich, daß sie realisierbar sind. Im zweiten Satze aber wird ihre Ungiltigkeit als absolut unmöglich gedacht, und ihnen doch eine Folge zugeschrieben, die sich nur aus ihrer relativen Giltigkeit ergeben kann. Denn gelten sie wirklich absolut, so gelten sie auch, wenn sie nicht realisiert werden können, und es folgt also jenes Postulat gar nicht. Gelten sie aber andererseits nur unter der Bedingung ihrer Ausführbarkeit, und wird das ernstlich genommen; nun dann folgt jenes Postulat auch nicht. Warum beruhigt man sich dann nicht bei ihrer Ungiltigkeit, wenn etwa die Erfahrung ihre Unausführbarkeit ergiebt? Die Erfahrung beweist es dann ja, daß sie nicht gelten! Also folgt jenes Postulat auf keine Weise, wenn man einen von beiden Sätzen konsequent festhält. Nur wenn man zwischen der relativen und der absoluten Giltigkeit der ethischen Ideen hin und her schwankt, scheint es sich zu ergeben.“*)

Nun bleibt es ja immer ein Wunsch, ein sehr berechtigter, sittlich notwendiger Wunsch, daß die Welt nach Maßgabe der sittlichen Ideen möchte geordnet sein. Soll dies mehr als ein bloßer Wunsch sein, soll es sich zu einem zuversichtlichen Glauben erheben, dann muß die Zuversicht sonst schon vorhanden sein, oder muß anderswoher kommen. Will man sie gleichwohl aus dem Sittlichen ableiten, dann ist dazu dessen absolute Giltigkeit, wie wir sahen, nicht hinreichend, sondern es muß dann versucht werden, das Gute so zu fassen, daß dessen Begriff zugleich das Sein oder Wirklichwerden in sich schließt. Nicht allein die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit der Realisierung muß in den Ideen liegen. Diese Notwendigkeit könnte man nun auf doppelte Art denken, entweder mehr mittelbar wirkend, so daß das Gute sofort als ein unfehlbares, den

*) Thilo: in Zeitschrift für exakte Philosophie. V. 375.

Willen zur That treibendes Motiv gefaßt wird, oder so, daß es mehr unmittelbar in sich die Kraft habe, wirklich zu werden, die Welt dem Ideale gemäß zu gestalten.

Das ist ja freilich ein Gedanke, welcher sich bei jedem, namentlich jedem moralisch strebsamen Geiste sehr leicht einschmeichelt, daß das Gute nicht etwa bloßes Ideal ist, sondern daß es schon in seinem Begriff liegt, wirklich zu werden. Darum bringen so viele Definitionen des Guten und Schönen dieses in unmittelbare Beziehung zu dem Seienden. „Es ist eine unmittelbare Gewißheit, daß das Größte, das Schönste, das Wertvollste nicht bloßer Gedanke, sondern Wirklichkeit sein muß, weil es unerträglich an sich sein würde, von dem Ideal zu glauben, daß es eine Vorstellung sei, die das Denken wohl in seiner Arbeit erzeugt, die aber in der Welt kein Dasein, keine Macht und keine Giltigkeit habe. Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht, und es ist ja unmöglich, daß das Größte von allen Denkbaren nicht wäre. Gerade dem Vollkommensten und Größten gebührt es, vollkommen und allumfassend zu sein.“*) Dasselbe liegt in den Worten Ulricis: „Jede der drei Ideen, des Guten, Wahren und Schönen, ist nicht bloß menschlicher Gedanke, sondern ihr Inhalt hat Realität an und in sich selbst.“**)

Was hier ausgesprochen wird, ist streng genommen nicht mehr als ein Wunsch. Freilich energisch sittliche Naturen nehmen einen so berechtigten Wunsch gern für eine gegründete Hoffnung. Schon Sokrates kann es sich nicht denken, daß jemand das Gute kennt ohne es zu wollen und zu thun. Was Sokrates in sich wahrnahm, daß die Erkenntnis des Guten

---

*) Lotze: Mikrokosmos III. 557. Hier ist außer der Vermengung des Theoretischen und Praktischen noch ein Zurückfallen in den vorkantischen Gedanken zu bemerken, daß das Sein eine Eigenschaft, eine Vollkommenheit sei.

**) Ulrici: Praktische Philosophie. I. 163.

sofort zu einer Kraft oder Triebfeder ward, daß also das Gute selbst in sich ein Streben zu haben schien, verwirklicht zu werden, das glaubte er gern von allen Menschen. Dasselbe ist auch bei Fichte zu bemerken. Ihm steht es fest, daß die physische Welt der moralischen Welt unterworfen sei, daß das Sittliche nicht nur Kraft sei, sondern zugleich die stärkste Kraft, die wenigstens alle ihr gegenüberstehenden Mächte dergestalt überwindet, daß die volle Sittlichkeit und Seligkeit der Erfolg sein wird. Allein was giebt ihm diese Bürgschaft? Er findet dieselbe lediglich in seiner eignen sittlichen Energie, er ist sich bewußt, durch stetes Fortschreiten auf der eingeschlagenen Bahn der Tugend sich dem Ziel der absoluten Freiheit und Selbstthätigkeit zu nähern. Der Mutige zweifelt nicht an dem Siege; aber der bloße Mut ist doch nicht die Bürgschaft des Sieges. Woher hat denn der sittliche Wille die Sicherheit, daß er unter allen Umständen auf diesem Wege sich halten und fortschreiten werde, da er sich doch nüchterner Weise nicht für allmächtig halten kann? Woher hat er ferner die Gewißheit, daß auch die andern Intelligenzen diesem Ziele mit bewußtem Willen zustreben? Ohne die Sittlichkeit der andern würde ja keine sittliche Welt entstehen! Es fehlt also der objektive Grund zu dem festen Glauben, daß die postulierte Weltordnung vorhanden sei. Denn die moralische Weltordnung ist nicht etwas außer den sittlichen Intelligenzen und unabhängig von ihnen Vorhandenes, sie ist nur da, insofern und insoweit diese sittlich handeln. Ist also keine Bürgschaft für die Notwendigkeit da, daß diese aus ihrer angeborenen Trägheit sich durch einen wunderbaren Akt der Freiheit (nach Fichtes Sittenlehre) zum Handeln um der Pflicht willen erheben, so fehlt auch jede Bürgschaft für die moralische Weltordnung. Sie ist also nicht mehr als das praktische Postulat: wenn ich mich zum freudigen Rechtthun erheben soll, so muß ich glauben, daß mein moralisches Streben gelingen werde. Nun kann man

aber nicht schließen: weil es meine Pflicht ist, freudig recht zu thun, so muß dieses auch wirklich werden und folglich muß eine moralische Weltordnung sein (und darum ein Gott sein, der sie gesetzt hat, wie die Kantianer hinzufügen). Das hätte ebensowenig Sinn als zu sagen: weil die Sixtinische Madonna ein idealisch schönes Gemälde ist, so mußte sie gemalt werden, also mußte ein Raphael geboren werden, der sie malen konnte.*) Ja dieser Schluß, wie er wirklich häufig vorgetragen wird, würde noch zu ganz andern Konsequenzen führen. Man muß dann das Gute denken als realen Trieb zur Wirklichkeit, der eben in sich die Kraft hat, alle Widerstände zu überwinden, so wie Schopenhauer annahm, der Trieb, zu sehen und zu hören, schafft sich Augen und Ohren. Zähne, Schlund, Magen sind der objektivierte Hunger. So giebt sich die Idee des Guten Wirklichkeit in den sittlichen Personen. Das Sein oder zum Seinstreben gehört zum Begriff des Sittlichen. Was also nicht ist oder nicht geschieht, ist nicht sittlich. Wozu dann noch einen Gott annehmen, welcher die moralische Ordnung setzt, wenn solche schon im Begriff des Guten selbst liegt? Ja man kommt auf diesem Wege vollkommen in den Spinozismus hinein, daß nur dasjenige das Gute ist, welches auch Macht hat, sich durch zu setzen, sich zu verwirklichen und zu erhalten. Das ist ein Manchestertum im höchsten Maße: laissez faire, laissez aller, denn es geht immer gut. Ideales und Reales sind identisch.

Hiermit wird nicht nur die Moral völlig aufgehoben, weil gleich Macht gesetzt, es wird auch der sittliche Wille gelähmt, weil ein solcher, da das Gute sich von selbst durchsetzt, ohnmächtig und überflüssig zugleich ist, und endlich wird der Glaube an Gott eliminiert. Also alle die Punkte, um deren willen man jenen Weg betrat, kommen in Wegfall. Das ist die Folge,

*) Thilo in Zeitschrift für exakte Philosophie VII. 327 f.

wenn man sich überbietet, wenn aus dem Sollen ein Können und aus diesem ein Müssen gemacht wird. Ritschl sagt ganz richtig: wenn man zu viel beweisen will, so rächt sich jedesmal dieses Unternehmen durch den Verlust auch derjenigen Wahrheit, die man nach Lage der Sache beweisen könnte.*)

Mit dem Gedanken, daß das Gute zwar auf willenlosen und darum machtlosen Urteilen beruht, ist es aber keineswegs unvereinbar, daß es durch sich selbst eine gewisse Macht erlangt. Denn eben, weil das sittliche Urteil nicht vom Willen abhängt, muß es sich bei jeder unbefangenen Gemütslage erzeugen, muß sich also immer von neuem und immer in der gleichen Weise geltend machen. Was Recht ist, wird auch im Laufe der Zeiten, wenn allmählich die Begierden verstummen, als Recht erkannt werden, ihm werden aller Herzen zufallen. Die Einsicht in das, was gut und böse ist, wird klarer und fester werden, wie es ja auch die Geschichte bezeugt. Gestützt auf diese Einsicht kann man weiter hoffen, daß „des Gewissens immer gleicher Pendelschlag" nicht ohne Einfluß auf das Wollen bleibt, daß, wenn auch im Anfang immer die Interessen, im weitern Verlauf der Zeit immer mehr die Ideen den Ausschlag geben. Und wenn nun auch die Gegenwart noch sehr, sehr weit von einem solchen Zustande entfernt ist, so sagt man ja, die Weltgeschichte hat Zeit, und in der That läßt es sich aus rein psychologischen Gründen annehmen, daß das absolut Gute, dessen Wohlgefälliges von jedem bei unbefangener Gemütslage immer von neuem gefühlt wird, allmählich wie in der Einsicht, so im Wollen und Handeln sich Geltung verschafft.

Allein wer sieht nicht, von wie außerordentlich vielen Bedingungen das Eintreten eines solchen Zustandes abhängig ist, daß das vollkommen Gute nicht allein in einzelnen, nicht allein

*) Ritschl a. a. O. I. 409.

in der Mehrzahl, sondern in allen auf vollkommene Weise geschieht! Man kann nicht sagen, daß ein solches Zusammentreffen so überaus vieler günstiger Umstände schlechthin unmöglich sei, — denn dann würde es auch die Allmacht und Allweisheit nicht ins Werk setzen können, — aber es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß es sich von selbst machen sollte. Jedenfalls läßt sich auf die ganz abstrakte Möglichkeit hin am allerwenigsten ein zuversichtlicher Glaube daran gründen. Es würde auch bei alledem diese Ansicht nicht von ferne dem religiösen und sittlichen Bedürfnis genügen, wenn erst für die im letzten Äon Lebenden das Reich Gottes anbräche. Soll denn der Einzelne, sollen die unzähligen Generationen vorher verkommen, sollte ihr Streben umsonst gewesen sein? Was in dieser Rücksicht unser Bedürfnis fordert, ist der Glaube an besonders getroffene Veranstaltungen dafür, daß der einzelnen Seele Zeit und Gelegenheit gegeben wird, und daß ihr die Wege geebnet werden, jenes Ziel zu erreichen. Aber dieser Glaube läßt sich auf keine Weise aus der absoluten Giltigkeit des Sittlichen herleiten. Diese Gewißheit muß anders woher kommen.

Freilich wo diese Gewißheit vorhanden ist, daß auch die unzulänglichsten, sittlichen Versuche nicht vergeblich sind, kein Schritt auf der Bahn der Tugend umsonst ist, auch nicht für das Individuum, die Überzeugung, daß das Ideale endlich Wirklichkeit wird, da wirkt sie sehr nachhaltig auf den sittlichen Willen. Ohne die Aussicht auf das Gelingen kein fester und ausdauernder Entschluß! Je stärker jene Zuversicht ist, und je fester das Ziel im Auge behalten wird, um so stärker der Wille. Und umgekehrt, wo diese Hoffnung nicht oder nur schwach vorhanden ist, da kann auch das sittliche Wollen nur schwach sein, wenn vielleicht auch der Wunsch sehr lebhaft ist.

Aber man sagt zu viel, wenn man meint: ohne jenen festen Glauben an eine moralische Weltordnung sei überhaupt

gar kein Wollen des Guten möglich, vielmehr sei dieselbe eine notwendige Voraussetzung jedes moralischen Willens. Denn, um in einzelnen Fällen das Gute zu wollen und zu thun, brauche ich gar nicht an den endlichen Sieg des Guten überhaupt zu denken, so wenig als ich, wenn ich das Böse will, an eine siegreiche Macht des Bösen zu glauben brauche. Daß dem Menschen, ganz abgesehen von einem derartigen Glauben, viel Böses und viel Gutes gelingt, daß er also dazu die Kraft in sich hat, dies lehrt die tägliche Erfahrung. Wohl aber ist es richtig; wenn es darauf ankommt, das ganze Leben in den Dienst der sittlichen Ideen zu stellen, wenn ein ethischer Gesammtwille alle einzelnen Willensregungen beherrschen soll, wenn die größten Opfer dafür gebracht werden sollen, — kurz, wenn das Gute so gewollt werden soll, als es gewollt zu werden verdient, dazu ist der feste Glaube an eine sittliche Weltordnung im obigen Sinne unumgänglich nötig.*) Nur aus großen Erwartungen erfolgen große Anstrengungen, sagt Herbart.

---

*) „Wenn es auch wahr ist, daß die Bestimmung dessen, was recht und gut ist, an und für sich durchaus nicht abhängt von unsern religiösen Ideen, so ist es doch auf der andern Seite ebenso wahr, daß die Verwirklichung der sittlichen Ideen in den Gemütern der Menschen durchschnittlich im hohen Grade abhängig ist von den sie beherrschenden religiösen Ansichten. Nur sehr wenigen, wenn überhaupt irgend jemandem, ist es gegeben, auch dann noch das Höhere mit Kraft und Ausdauer zu verfolgen, wenn jede Aussicht auf glücklichen Erfolg ihrer Bemühungen verschwunden ist: für jeden ist es ein kräftiger Antrieb zur Ausdauer in seinem Streben, wenn er der Überzeugung sich hingeben kann, daß eine höhere Macht ihn dabei unterstütze, daß er nur ein einzelnes Glied sei eines großen, von sittlichen Ideen belebten Ganzen, daß er mit jedem guten Wollen, wenn auch die Umstände den günstigen Erfolg vereiteln, etwas dazu beitrage, das Ganze seinem Ziele näher zu bringen, daß er schon durch das Wollen des Guten allein einen Beitrag liefere zum Aufbau einer höhern, moralischen Welt, zum Aufbau des Reiches Gottes." Ballauf im Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik IX. 1877. S. 54.



Gleichwohl darf nicht geschlossen werden: weil diese Gesinnung für die Realisierung des Guten so heilsam, ja notwendig ist, darum muß sie auch wahr sein. Leider ist nicht alles, was jedenfalls eine sehr starke Beförderung des Guten sein würde, wirklich. Es ist kein richtiger Schluß, wenn Baumann sagt: „Wenn wir unter der Voraussetzung der Existenz Gottes die Kräftigung des sittlichen Lebens gewinnen, die Umwandlung unseres ganzen Daseins, welche infolge dieser Kräftigung der sittlichen Ideen eintritt, so sind wir von Gottes Dasein überzeugt, weil wir seine Wirksamkeit in uns erfahren haben. Die Realität Gottes wird bloß erwiesen durch die moralische Kräftigung, welche uns unter dieser Annahme erwächst."*)

Als Beweis ist daher jeder Versuch, auf die absolute Giltigkeit des Guten den Glauben an die moralische Weltordnung und damit an Gott zu begründen, hinfällig, hingegen als Motiv überaus wirksam. Und daß es sich hier allein um ein Motiv handelt, zeigt sich auch in den theologischen Darstellungen desselben. Hier ist immer von der sittlichen Förderung, der Beseligung dieses Glaubens, sowie von der Verzweiflung die Rede, wo derselbe aufgegeben werden müßte. Von allen Motiven aber zum Glauben ist das sittliche ohne Zweifel das edelste und zugleich bleibendste. Denn selbst wenn man sich einen Zustand denkt, in welchem sonst alle Bedürfnisse, wodurch die Menschen zur Religion getrieben werden, befriedigt wären, würde das sittliche Bedürfnis bleiben; und je reiner unser Streben ist, um so dringender fordert es Befriedigung. Diese aber kann nicht die Moral selbst geben, wie sie auch sonst unser Wollen reinigen und leiten mag. Hier bedarf die Moral der Ergänzung durch die Religion. Das ist auch die Lehre des Christentums, denn im andern Falle

*) Baumann: Philosophie als Orientierung über die Welt 1872 S. 455.

würde die Religion überflüssig: εἰ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη. (Galater 3. 21.) Darin liegt doch wohl, wenn die Moral selbst die Hilfe und Kraft geben könnte, welche der Glaube zu geben verspricht, dann wäre letzterer nicht nötig, weil die Moral genügte. Aber so ist es nicht. Die Religion und die Hilfe, die sie gewährt, kann nicht durch das Sittliche ersetzt, noch aus ihm abgeleitet werden. Diese muß als objektive Wahrheit anderswoher kommen; und hier sind es die teleologischen Gedanken, ist es die historische Glaubwürdigkeit der Offenbarungsurkunden, welche das als objektive Wahrheit bestätigen, wozu es so viele subjektive Motive giebt. Aber nimmermehr wird es möglich sein, folgerecht aus dem Sollen ein Sein abzuleiten, oder einen theoretischen Satz auf rein praktische Motive zu stützen. Die Frage nach der Existenz Gottes ist eine Frage nach dem Sein und gehört insofern in das theoretische Gebiet. Aber freilich wird der theoretischen Philosophie die Frage nach der Existenz Gottes vorzugsweise von dem ethischen Bedürfnisse aufgegeben. „Kennt der Mensch das Gute und Schöne nicht, dann ist er mit oder ohne Metaphysik verloren.“*)

---

*) Herbart. III. 155.

Die realistische Metaphysik und die Theologie.

Bereits im Eingang wurde hervorgehoben, daß die Metaphysik, streng genommen, nur in einem doppelten Sinne bearbeitet werden kann und thatsächlich auch bearbeitet worden ist, entweder im monistischen oder im pluralistischen Sinne. Als ein Versuch, beides zu vermeiden, könnte allenfalls noch eine dritte Richtung in Betracht genommen werden, welche bestrebt ist, von aller Metaphysik abzusehn und sich rein empirisch und kritisch zu verhalten sucht. Auch ist davon die Rede gewesen, daß sonderbarer Weise in theologischen Kreisen, wenn man daselbst von Philosophie, namentlich von Metaphysik spricht, gewöhnlich nur an die monistische Art zu philosophiren gedacht wird. Verstehen doch selbst die Neukantianer unter Metaphysik, welche sie überhaupt verwerfen, immer nur die monistische.

Das Verhältnis der bisher besprochenen Theologen zum Monismus läßt sich in der Kürze etwa so angeben. Vollkommen ergeben haben sich demselben: Biedermann und Pfleiderer, letzterer mit einigem Widerstreben; Lipsius ringt noch mit ihm; die Apologeten liebäugeln mit ihm; Ritschl vermeidet ihn; und Hermann flieht vor ihm. Nir=

gends auch nur ein Versuch, ihn rechtmäßig zu überwinden. Das zu leisten ist freilich nicht Sache eines bloß historischen Philosophierens, sondern die ernste Angelegenheit derjenigen realistischen Metaphysik, deren Grundzüge im Folgenden in möglichster Kürze dargelegt werden sollen.

Grundzüge der realistischen Metaphysik.

Jeder Versuch des Monismus, die gegebene Natur mit ihrer Vielheit, Mannigfaltigkeit und Veränderung aus Einem realen Prinzip abzuleiten, sieht sich genötigt, auf irgend eine Weise das absolute Werden zu Hilfe zu nehmen, vermöge dessen eben das Eine nicht Eines bleibt, sondern sich entfaltet und das darstellt, was uns erfahrungsmäßig gegeben ist. Daß diese Entwickelung vor sich geht, gehört nach diesem System zur Natur des Einen, welchem es eigen ist, sich ohne Ursachen aus sich selbst heraus zu einer Mannigfaltigkeit zu bestimmen.

Dem gegenüber hält der Realismus mit der gesammten Naturforschung das Prinzip der Kausalität fest; nämlich daß nichts ohne Ursache geschehen könne, noch jemals geschehen sei, daß also Eines, streng als Eins gedacht, nicht lediglich aus sich selbst heraus etwas werden könne, was es vorher nicht war, daß demnach die Vielheit und Mannigfaltigkeit des in der Natur gegebenen Geschehens auch nur in einer Mannigfaltigkeit der letzten Ursachen begründet sein kann.

Die beiden Grundanschauungen vom absoluten Werden und von der durchgängigen Kausalität stehen einander, jede die andre ausschließend, in allen Punkten gegenüber. Zur vollen Ausbildung sind dieselben in neuer Zeit auf der einen Seite durch Hegel gelangt (dessen unmittelbare Vorgänger in diesem Punkte Fichte und Schelling waren), auf der andern Seite von Herbart. Ersterer setzt das Werden absolut, erkennt

darum den Widerspruch als konstitutives Merkmal der Wahrheit an, kehrt deshalb die sonst überall giltige Logik um und sieht insbesondere von dem Gesetz der Kausalität im Sinne der Naturforschung gänzlich ab. Herbart hingegen weist den Begriff vom absoluten Werden in allen Gestalten, als einen in sich widersprechenden, darum auf die Natur nicht anwendbaren, unmöglichen zurück.

Ein konsequentes Denken kann bei Erforschung der Wahrheit nur der einen oder der andern Maxime folgen: entweder es verzichtet gänzlich auf das Auffinden der Ursachen zu den zu erklärenden Naturerscheinungen, oder es spürt denselben überall nach. Wer dem einen dieser beiden Grundsätze folgt, kann unmöglich den andern, auch nur in einem Punkte, in sein Denken aufnehmen; ja noch mehr, wer den einen verwirft, muß konsequenter Weise dem andern huldigen. Mit noch viel mehr Recht, als Leibniz sagte: „sind die Monaden nicht, so hat Spinoza recht,“ läßt sich hier sagen: wer nicht die Forschungsmaxime Herbarts annimmt und befolgt, folgt der Hegelschen. Von dieser Alternative: entweder absolutes Werden oder durchgängige Kausalität, ist auch der Kriticismus nicht ausgenommen, auch er muß hier eine bestimmte Stellung einnehmen. Freilich meint er oft, dem überhoben zu sein, indem er eben jede Entscheidung in dieser Beziehung dahingestellt sein läßt, namentlich, ob der Kausalbegriff objektive oder subjektive Bedeutung habe. Allein indem eine Entscheidung hierüber hinausgeschoben wird, wird sie schon gegeben. Denn sagen: die Kausalität ist möglicher Weise nur subjektiv, heißt sagen: es ist möglich, daß sie in der objektiven Welt nicht besteht oder mit andern Worten: es ist möglich, daß hier ein Geschehen ohne Ursache stattfindet. Also schon der bloße Zweifel an der Objektivität des Kausalgesetzes schließt die Möglichkeit des absoluten Werdens in sich. Wird aber dieses auch nur als etwas Mögliches zugestanden, so tritt man damit

sofort auf die Seite derer, welche das In-sich-widersprechende oder das Unmögliche für möglich halten, also konsequenter Weise auf die Seite Hegelscher Philosophie, und steht demnach mit den Grundsätzen exakter Forschung im direkten Widerspruch. Diejenigen, welche diese über die ganze Weltanschauung sofort entscheidende Frage in suspenso lassen möchten, berufen sich mit einigem Scheine auf Kant. Zurückgehen kann man freilich in dieser Beziehung auf ihn, aber verbleiben bei ihm kann man konsequenter Weise nicht. Denn gerade bei ihm finden sich die Ansätze, welche zu zwei ganz entgegengesetzten Richtungen forttreiben. Zum absoluten Werden treibt seine Behauptung, Kausalität beziehe sich nur auf die Erscheinungen, denn darin liegt implicite, unter den Dingen-an-sich sei ein Geschehen ohne Ursache möglich. Ferner ist der Begriff der sogenannten transcendentalen Freiheit, als eines Vermögens, eine Reihe von Ereignissen ganz von vorn, also ohne Ursache anzufangen, genau der Begriff des absoluten Werdens. Während diese Gedanken entschieden zur Metaphysik und zwar zu der des absoluten Idealismus hinführen, treiben andere zur entgegengesetzten Richtung, zur Anerkennung der Allgemeingiltigkeit der Kausalität und damit zum Realismus. Hierher gehören Kants Expositionen über das absolute Sein,*) ferner die dritte Antithese, daß keine Freiheit sei, sondern alles in der Welt lediglich nach Gesetzen geschehe, ja daß jede spontane Veränderung unmöglich sei; hauptsächlich aber, wo er allerdings in seiner vorkritischen Periode auseinandersetzt, daß eine einfache Substanz ohne allen Nexus mit andern und sich selbst überlassen, völlig unveränderlich sei.**) Damit, bemerkt Thilo, wird aller Idealismus, der ja auch das Ich, oder

---

*) In der Kritik des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, aber besonders in seinem einzig möglichen Beweis für das Dasein Gottes. Werke v. Rosenkranz. I. 171.

**) Werke. I. 36 ff.

was er sonst als sein absolutes Prinzip setzt, als ein Thun denken muß, aus welchem ein kontinuierlicher Wechsel (absolutes Werden) seiner Zustände folgt, abgewiesen. Hätte Kant diesen Satz festgehalten und mit seinem Scharfsinn dessen Folgen sämmtlich entwickelt, so würden diejenigen seiner Nachfolger, welche den Idealismus ausbildeten, sich nicht einbilden können, daß sie in seinem Geiste dächten.*) Aber auch diejenigen denken nicht im Geiste dieser Erkenntnis, welche absolutes Werden als möglich setzen, indem sie an der Notwendigkeit seines Gegenteils, nämlich der Allgemeingiltigkeit der Kausalität, zweifeln. Man wird demnach immer wieder zu der Alternative gedrängt: entweder nirgends oder überall Kausalität, wenn nicht eben überhaupt auf konsequentes Denken verzichtet werden soll, und man bei dem Empirismus im strengsten Sinne, also lediglich bei der Beobachtung, Beschreibung und Sammlung der Erscheinungen stehen bleiben will. Daß die Forschung aber sich hierbei nicht beruhigen kann, wenn sie überhaupt den Namen Forschung verdienen will, das fühlt die heutige Naturwissenschaft wieder mehr denn je. Mit mehr Lebhaftigkeit als vor einigen Jahrzehnten, wo die empirischen Data der Naturwissenschaften sich häuften und die Aufmerksamkeit der Forscher fast ausschließlich beschäftigten, werden wieder die alten Streitfragen der Metaphysik, wenn auch mit Vermeidung dieses Namens, erörtert. Hierbei aber gilt es der Naturforschung für völlig ausgemacht, daß vom absoluten Werden gänzlich abzusehen sei, und vielmehr das Gesetz der Kausalität allgemein gelte. Ja den letztern Punkt betrachtet die heutige Naturforschung so sehr als den Kardinalpunkt ihrer ganzen Arbeiten, daß sie sich häufig Monismus nennt lediglich darum, weil sie überall ohne Ausnahme nach dem Gesetz der Kausalität verfährt und jedes Geschehen diesem Gesetz unterworfen weiß.

---

*) Kurze pragm. Gesch. der Philos. II. 189.

Nun freilich begegnet es auch wohl jetzt noch manchem Forscher, daß seine allgemeinen Betrachtungen, wenn sie konsequent durchgeführt werden, gegen jenes Gesetz verstoßen und vielmehr auf ein Geschehen ohne Ursache hinauslaufen. Allein in solchen Fällen ist sich der betreffende Forscher entweder der Konsequenzen nicht bewußt, oder er erkennt nicht, daß diese sich in den Begriff des absoluten Werdens verwickeln, wie z. B. bei der Voraussetzung, die Kausalität habe nur subjektive Bedeutung im Sinne Kants; in thesi jedoch als Forschungsmaxime wird heutzutage im Bereich der Naturwissenschaft wohl fast allgemein zugegeben: keine Wirkung ohne Ursache, ungleiche Wirkung ungleiche Ursache und umgekehrt; gleiche Wirkung gleiche Ursache und umgekehrt. Hinsichtlich der Antithese: entweder unveränderliches Sein, oder absolutes Werden, mit andern Worten: Allgemeingiltigkeit strenger Kausalität, oder Zulassung eines Geschehens ohne Ursache, ist gegenwärtig das zweite Glied, die Voraussetzung der Hegelschen Philosophie, aus dem Bereich der theoretischen Forschung fast völlig verschwunden. Insofern hat sich die streng forschende Betrachtung vereinfacht. Soll daher überhaupt noch von Forschung auf dem theoretischen Gebiete der Natur, also von Erklärung oder Zurückführung von Erscheinungen auf ihre letzten Ursachen, d. h. von Metaphysik die Rede sein, so kann dabei nur noch die Philosophie Herbarts in Erwägung kommen. Denn Sein und absolutes Werden sind kontradiktorische Gegensätze, jedes Dritte ist hier ausgeschlossen.

Aus dieser Erkenntnis ergiebt sich nun für die ganze realistische Metaphysik im Sinne Herbarts Folgendes. Zunächst ist damit der substantielle Monismus in allen Gestalten ohne weiteres abgewiesen. Die Anerkennung des Kausalgesetzes schließt aus: jede substantielle Umwandlung, jede spontane Entwickelung eines Einen im Großen wie im Kleinen; jede ursachlos nach Belieben waltende Lebenskraft; jedes die

Erscheinungen producierende Ich im Sinne des Idealismus; alle angeborenen, d. h. selbstgesetzten Ideen; jede Kraft ohne Ursache oder in letzter Linie ohne seiende Träger; jede absolute Freiheit; jeden schroffen Dualismus zwischen materiellen und geistigen Erscheinungen, als sei auf letztere das Kausalgesetz nicht anwendbar.

Das alles, also der Monismus in allen wesentlichen Punkten, ist sofort als unwissenschaftlich abgewiesen, sowie die Kausalität im Sinne der exakten Forschung festgehalten wird.

Sehen wir nun weiter, was positiv aus dieser Maxime folgt. Zuvörderst ergiebt sich daraus der Pluralismus oder Realismus, nämlich die Anerkennung einer von uns unabhängigen realen Außenwelt. Diesen Gedanken gewinnt man auf regressivem Wege. Was uns gegeben ist, ist zunächst nur die Erscheinung im subjektivsten Sinne, nämlich die geistigen Zustände, deren wir uns bewußt sind, z. B. die Sinnesempfindungen. Da nun ein absolutes Werden nicht möglich ist, so kann die Ursache zu denselben nicht das Ich allein sein, denn die Annahme eines spontan wirkenden Ich oder rein innerer Ursachen birgt in sich den Begriff eines absoluten oder ursachlosen Geschehens. Wenn aber das Ich nicht für sich allein die Ursache der gegebenen geistigen Vorgänge sein kann, so müssen noch andere Ursachen vorhanden sein, welche in Wechselwirkung mit dem Ich jene Erscheinungen bedingen, und welche also ein von dem Ich unabhängiges Dasein haben. So ist es der Satz von der Kausalität, welcher zum Realismus oder zur Anerkennung gewisser vom Subjekt unabhängigen Ursachen der Empfindungen führt.

Vielleicht möchte es manchem so vorkommen, als ob diese Begründung des Realismus ganz die nämliche sei, als die oben so vielfach bemängelte, welche ja doch auch von den geistigen Erscheinungen auf deren äußere Ursachen schloß. Der Unterschied davon liegt jedoch darin, daß jene Begründung nicht

den Gedanken des absoluten Werdens und — was darauf hinausläuft — der rein innern Ursachen als in sich widersprechende Begriffe, also als Unmöglichkeiten, erkannt hatte, ja sogar meist einen sehr ausgedehnten Gebrauch von dem Begriff des absoluten Werdens machte. Es liegt aber auf der Hand, daß, wo dies noch in irgend einem Punkte als möglich gedacht wird, da der Schluß von den innern Erscheinungen auf äußere, also auf mehrere Ursachen seine Stringenz verliert.

Derselbe Gedankengang, der zur Annahme äußerer Ursachen nötigt, führt noch etwas weiter, nämlich zur Voraussetzung von realen Wesen. Denn Ursache ist doch nur ein anderer Ausdruck für Kraft. Was ist aber eine Kraft ohne Stoff, d. h. ohne realen Träger, dem sie inhäriert, in welchem sie wieder ihre Ursache hat? So wenig man eine Bewegung denken kann ohne etwas, das sich bewegt, ebensowenig eine Kraft ohne realen Träger. Der Gedanke einer im Leeren schwebenden Kraft birgt abermals den Begriff eines Geschehens ohne Ursache in sich, und dieser in sich widersprechende Begriff darf selbstverständlich hier sowenig als anderwärts geduldet werden. Ein folgerechtes und den Widerspruch vermeidendes Denken kann nicht eher stille stehen, als bis es zu dem unmittelbar Gegebenen, nämlich zu unsern Empfindungen äußere Kräfte als deren Ursachen und zu diesen Kräften reale Wesen als deren Träger angenommen hat, so daß alles Gegebene, also alle Erscheinung, nur relative Existenz besitzt, welche eben in den sie verursachenden, letzten realen Wesen ihren Grund und Halt oder ihr absolutes Sein hat.

Daß also zu den gegebenen Erscheinungen letzte reale Elemente als deren Bedingungen anzunehmen sind, fordert die Erkenntnis der Widersprüche im Begriffe des absoluten Werdens unabweislich. Darin liegt zugleich ein Fingerzeig, wie nun diese letzten Ursachen zu denken sind. Es ist Herbart oft

vorgeworfen, es sei von ihm nicht bewiesen, sondern es sei ganz willkürlich angenommen, daß jene Ursachen als absolute, an sich unveränderliche Wesen zu denken seien. Der einfache Beweis dafür liegt aber darin, daß die Wesen so und nicht anders gedacht werden müssen, wenn man sie widerspruchsfrei denken will, also ein Geschehen ohne Ursache von ihnen fernhalten; und gerade dies muß ferngehalten werden, wenn überhaupt der Satz von der Kausalität hier gelten soll. Dürfen demnach die letzten Ursachen der Erscheinungen nicht abermals als ein bloßes Geschehen gedacht werden, weil dies wiederum die Frage nach weitern Ursachen rege machen müßte, so ist es nötig, sie nicht als bloße Kräfte, sondern als reale, für sich bestehende Wesen anzusehen. Letzte oder absolute Wesen heißen sie, einmal, weil wir hier als an einem Grenzpunkte unseres Denkens stehen bleiben können und müssen; zum andern, weil die Annahme solcher Wesen vollkommen geeignet ist, um das Gewebe der erfahrungsmäßig gegebenen Relationen, als welches sich uns die Erscheinungswelt darstellt, in einer dem Kausalgesetz entsprechenden Weise zu erklären.

Darin, daß diese Elemente als letzte Ursachen aufzufassen sind in dem Sinne, daß ein Geschehen ohne Ursache in jeder Gestalt von ihnen ferne zu halten ist, liegt zugleich, daß sie nicht diskret zusammengesetzt, sondern einfach und an sich selbst unveränderlich sein müssen. Würden sie gedacht als etwas ursprünglich, spontan Thätiges, als ursachlose Kräfte oder als Wesen, behaftet mit ursprünglich wirkenden Kräften, oder sonst auf irgend eine Weise das Prinzip einer ursachlosen Veränderung in sich tragend, so hätte man eben die Allgemeingiltigkeit der Kausalität aufgegeben und das Werden ohne Ursache zugelassen. So wenig aber als ein Ding sich selbst aus sich heraus aus der Ruhe zu einer Bewegung bestimmen kann, ebensowenig kann ein reales Wesen sich selbst, d. h. ohne Ursache zu irgend einer Thätigkeit bestimmen.

Hiermit ist zugleich die weitere Frage entschieden, ob nur Ein Seiendes als Grund der uns gegebenen Erscheinungen vorauszusetzen ist, oder deren mehrere. Ein Wesen, das in sich selbst unveränderlich ist und keinerlei Prinzipien ursachloser Wirksamkeit in sich trägt, bleibt, sich selbst überlassen, stets nur das, was es ist, kann also selbst unmöglich die thatsächlich gegebene Vielheit, Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Natur bewirken. Folglich ist eine Mehrheit realer Wesen zu statuieren. Und da jedes für sich, isoliert gedacht, sich nicht zur Thätigkeit bestimmen kann, so wird eine Gemeinschaft oder Wechselwirkung der letzten Realen ein notwendiger Gedanke.

Gesetzt nun ferner, die letzten Elemente seien alle einander qualitativ gleich, so ist nicht abzusehen, wie eins das andre selbst im Falle einer unmittelbaren Berührung zur Thätigkeit bestimmen sollte. Denn es kann ihm nichts bieten, was nicht jedes bereits in sich selbst, in seiner eigenen Qualität hat? Liegt kein Grund der Thätigkeit in der Qualität Eines Wesens für sich, so auch nicht darin, wenn zwei oder mehrere Wesen von ganz der nämlichen Qualität einander begegnen. Also nicht durchweg Gleichheit, sondern auch Ungleichheit, beziehungsweise Gegensatz ist unter den realen Wesen vorauszusetzen. Aus dem qualitativen Gegensatze mehrerer Wesen, die in unmittelbarer Berührung sich diesen Gegensatz darbieten, muß das resultieren, was wir Kraft nennen.

Diese Gedanken, welche bereits anderwärts ausführlicher dargelegt sind, bilden eine streng in sich geschlossene Kette, darin kein Glied fehlen kann. Was hier über das Seiende bestimmt ist, betrifft keineswegs die uns unerkennbare Qualität der Wesen selbst, sondern nur formale Beziehungen, wie Mehrheit und Ungleichheit. Diese Bestimmungen sind aber in einem streng logisch zusammenhängenden Gedankengange gewonnen, dem überall die Maxime zu Grunde liegt: kein Geschehen ohne Ursache. Jedes Abweichen von dem angegebenen Ideengange

oder jedes Aufgeben einer der gewonnenen Bestimmungen über das Seiende, wäre ein willkürliches Abspringen von der Untersuchung, es hieße, die Widersprüche im Begriffe des absoluten Werdens zulassen. Wird dies jedoch an irgend einem Punkte im Bereich des Geschehens zugelassen, so ist nicht abzusehen, warum dies nicht überall gestattet sein soll. Warum bleibt man dann nicht sofort im Anfange der Untersuchung stehn, nämlich bei den Empfindungen in uns, als einem Geschehen, welches keiner Ursache, also auch keiner Erklärung bedarf? Sobald aber hier nach Ursachen gefragt wird, so kann das Forschen nach Ursachen nicht eher stillstehen, bis es zu letzten Ursachen in dem bezeichneten Sinne gelangt ist. Entweder man erklärt jede Metaphysik und damit zugleich jede naturwissenschaftliche Theorie, wie namentlich die Atomistik für völlig überflüssig, oder man wird notwendiger Weise zur Metaphysik Herbarts geführt. Zwischen dieser Alternative ist nur Raum für ein willkürliches Denken, das hier einmal streng logisch verfährt, dann aber wieder abspringt und sich bei widersprechenden Gedanken beruhigt.

Bis zu der Annahme letzter, realer Wesen, die vermöge ihrer qualitativen Gegensätze mit einander in Wechselwirkung stehen und so die Erscheinungen bewirken, welche Objekt der naturwissenschaftlichen Forschung sind, bietet der Gedankengang keine besonderen Schwierigkeiten, ist sogar infolge der chemischen Thatsachen vielfach geläufig und annehmbar gemacht. Verwickelter wird die Betrachtung, wenn auf Grund der gewonnenen Erkenntnisse versucht wird, die Erscheinungen aus den realen Wesen gewissermaßen zu rekonstruieren. Hier fragt es sich zuvörderst, wie hat man es sich zu denken, daß qualitativ verschiedene Wesen einander zur Wirksamkeit bestimmen können? Daß hierzu qualitative Ungleichheit erforderlich sei, ist leicht zu begreifen, jede andere Voraussetzung verwickelt in Widersprüche, wie denn auch die chemischen Thatsachen un-

läugbar darauf hindeuten. Daß qualitativ einander entgegengesetzte Wesen in der unmittelbaren Berührung sich nicht gleichgiltig verhalten, sondern in irgend einer Weise sich gegenseitig afficieren werden, ist mindestens höchst wahrscheinlich. Wie dies aber geschieht, wie ein Wesen auf Grund des Gegensatzes ein anderes zur Aktion und Reaktion bestimmt, das kann unmöglich Gegenstand einer anschaulichen Erkenntnis sein noch werden. Da wir die Qualität der Wesen an sich nie zu durchschauen vermögen, so ist es natürlich, daß auch das Verhalten der Wesen, welches sich ganz und gar auf die Qualitäten gründet, unerkennbar ist und bleibt. Die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis geht hier auf das Wie, nicht auf das Daß. Letzteres ist gewiß, das Wie ist uns unzugänglich. Wohl zu beachten: nicht unbegreiflich in dem Sinne, als wäre es unmöglich oder in sich widersprechend. Ein Widerspruch liegt hier durchaus nicht vor, vielmehr ist diese Annahme die einzige, wobei der Widerspruch eines Geschehens ohne Ursache vermieden wird.

Man kann indes versuchen, ob es möglich ist, jenen für uns nicht zu durchschauenden Akt der Wesen unserer Erkenntnis einigermaßen näher zu bringen, wäre es auch nur gleichnisweise. Doch gehören derartige Versuche, streng genommen, nicht zu den Grundzügen der realistischen Metaphysik, um welche allein es sich hier handelt.

Übrigens sei noch einmal daran erinnert, daß bereits Kant im Allgemeinen das Wesentlichste dieser Art von Metaphysik angedeutet hat. Er stellt erstens fest, daß kein Wesen für sich allein Prinzip einer Veränderung oder eines Geschehens sein könne und also zweitens, daß ein Geschehen nur aus einem Nexus mehrerer Wesen folge. Hier fehlt noch der eine allerdings ebenso wesentliche Punkt, nämlich der qualitative Gegensatz der mit einander in Gemeinschaft stehenden Wesen. Gerade dieser letzte Umstand eröffnet erst eine Einsicht, warum

die Gemeinschaft der (qualitativ-verschiedenen) Wesen zur realen Folge das Geschehen habe, wie er denn auch ein besonderes Licht über die geistigen Zustände verbreitet. Heben wir demnach noch die hier wesentlichsten Folgen, welche sich aus den bisher notwendig gewordenen Voraussetzungen ergeben, hervor.

Hat man einmal erkannt, daß das, was wir Kraft nennen, begründet ist in der Gemeinschaft qualitativ einander entgegengesetzter Wesen, so liegt darin schon, daß die Kraft oder die Thätigkeit qualitativ und quantitativ von der Beschaffenheit und Stärke des Gegensatzes abhängen muß. Gesetzt nun A, B, C seien drei reale Wesen, von denen jedes den beiden andern der Qualität nach entgegengesetzt ist. Hier hat also jedes Wesen seine besondere Qualität, die eben sein Wesen ausmacht und es von andern Wesen unterscheidet; diese Qualität ist aber nicht an und für sich schon Kraft, sie wirkt nicht für sich allein, sie kann sich auch nicht selbst zur Wirksamkeit bestimmen oder spontan aus dem Zustand der Ruhe in den der Thätigkeit übergehn. Als Kraft macht sich die Qualität erst geltend, wenn ein anderes Wesen und zwar von entgegengesetzter Qualität das erstere zur Reaktion nötigt, wobei durchaus nichts Fremdes von außen her von dem einen auf das andere übertragen wird. Eben daraus folgt nun, daß A sich gegen B anders als gegen C verhalten muß, so gewiß B und C untereinander qualitativ verschieden sind. Mit andern Worten: der Thätigkeitszustand, der in A entsteht, ist ein anderer, wenn er durch B, als wenn er durch C veranlaßt wird. Diese innern Zustände sind bedingt einmal durch die Qualität des A, welches reagiert, und sodann durch die Qualität der andern Wesen, gegen welche die Reaktion gerichtet ist. Also muß sich A, wenn es gleichzeitig gegen B und C thätig ist, auch zugleich in zwei inneren, verschiedenen Zuständen befinden.

Hier glauben nun die Gegner der Herbartischen Metaphysik einen Widerspruch zu sehen.*) Derselbe soll darin bestehen, daß ein qualitativ streng einfaches Wesen sich zu gleicher Zeit in verschiedenen innern Zuständen befindet; ein qualitativ einfaches Wesen könne sich überhaupt nur in Einem Zustande befinden, der sich zu jeder Zeit gleich bleiben müsse. Letzteres würde zutreffend sein, wenn Zustand oder Kraft ohne weiteres identisch wäre mit Qualität, oder wenn der betreffende Zustand oder die Kraft etwas wäre, was zum Wesen als solchem gehörte, was demselben ursprünglich, ohne einer Ursache zu bedürfen, als ein integrierender Bestandteil inhärierte. Unter diesen Voraussetzungen könnte man denken, daß A diese ihm ursprünglich innewohnende Kraft in gleicher Weise geltend machte gegen alle Wesen, welche in seine Kraftsphäre gelangten. B und C wären dann nicht Ursachen der Kraft, sondern nur äußere Veranlassungen, daß die schon in A vorhandene Kraft sich nach außen hin geltend machte oder einen gewissen Effekt hätte. A selbst als solches wäre jeder innern Bildung und Entwickelung unzugänglich. Allein mit der Annahme von ursprünglichen, spontanen oder ursachlosen Kräften, die den realen Wesen von Haus aus innewohnen, ist man gänzlich von der Allgemeingiltigkeit des Kausalgesetzes und insofern von der Metaphysik Herbarts abgewichen. Die Kraft, auch die einfachste und primitivste, ist ein Geschehen und bedarf als solches der Ursache. Die Ursachen zum Geschehen liegen aber nicht in einem an sich unveränderlichen Wesen, sofern es isoliert gedacht wird, sondern die Kraft wurzelt eben in einer Wechselwirkung quali-

*) Auch H. Jacoby macht geltend, daß „einfache, an sich aller Kraft bare, absolut seiende Wesen auch einer Entwickelung unfähig seien, denn es lasse sich nicht begreifen, wie an sich einfache Wesen in ihrer Berührung mit einander eine Mannigfaltigkeit von Kräften zu entwickeln, ja überhaupt, wie sie auf einander zu wirken vermögen." Die Grenzboten. 1879. Nr. 35. S. 357: Die Seelenfrage.



tativ verschiedener Wesen. Hält man dies fest, so wird man notwendig zu der Annahme geführt, daß A anders gegen B und anders gegen C reagieren, sich also, wenn es mit beiden in Wechselwirkung begriffen ist, zu gleicher Zeit in zwei verschiedenen inneren Thätigkeitszuständen befinden muß.*) Umgekehrt würde ein Widerspruch vorhanden sein, wenn nämlich angenommen würde, A verhielte sich ganz gleich gegen B und gegen C, denn hier sollte bei ungleicher Ursache eine gleiche Wirkung erfolgen; oder, wie gesagt, man leugnet, daß B und C die Ursachen der Thätigkeit in A sind, setzt also dieselbe absolut, und dann kommt man zu dem Widerspruch eines Geschehens ohne Ursache. In jedem Falle verstößt hier eine Abweichung von der Metaphysik Herbarts gegen das Kausalgesetz, man hat entweder den Widerspruch: ungleiche Ursache gleiche Wirkung, oder ein Geschehen ohne alle Ursache, worauf auch der Satz: ungleiche Ursache gleiche Wirkung hinausläuft.

In Wahrheit ist indes in dem Gedanken, daß sich ein Wesen in verschiedenen Zuständen zugleich befinden könne, gar kein Widerspruch vorhanden. Die einander widersprechenden Glieder sollen hier sein: Einfachheit der Qualität und Vielheit und Verschiedenheit der Zustände eben dieser Qualität. Zum Widerspruche wäre jedoch hier noch erforderlich die Identität von Qualität und deren Zuständen. Diese Identität wird aber eben nicht behauptet. Die Zustände sind nicht die Qualität selbst, sind vielmehr nur Äußerungen oder Thätigkeitsweisen derselben Qualität infolge verschiedener, äußerer Ursachen, welche hier in verschiedenen andern Wesen gegeben sind. Allenfalls kann man sagen: die verschiedenen Zustände eines und desselben

---

*) In diesem Sinne sagt auch Lotze (Metaphysik. Leipzig 1879. S. 369): „Mit der Einheit eines Wesens A kann ich das gleichzeitige Bestehen verschiedener Zustände α β, γ nicht unverträglich finden, die dem A durch die Einwirkung verschiedener Bedingungen in demselben Augenblick aufgenötigt werden.“



Wesens sind verschiedene Ausdrücke seiner Qualität bezüglich ihres Verhaltens zu den verschiedenen Qualitäten anderer Wesen. — Das Verhältnis von der Qualität eines Wesens und dessen Zuständen anschaulich oder vorstellbar zu machen, ist natürlich, wie bereits hervorgehoben, völlig unthunlich. Weil uns die Qualität an sich unerkennbar ist, darum auch deren Verhalten, nämlich die Art und Weise, wie sie sich als Kraft innerlich geltend macht. Aber es ist hier gleichfalls das Daß von dem Wie zu unterscheiden. Daß ein reales Wesen sich unter verschiedenen Bedingungen in verschiedenen Thätigkeitszuständen befinden muß, darauf führt der Gang der Untersuchung mit aller Strenge, und darauf leitet auch mit Bestimmtheit eine sorgfältige Analyse des geistigen Thatbestandes. Hier ist uns eine Vielheit von geistigen Zuständen zu einer strengen Einheit im Ich verknüpft unmittelbar gegeben. Diese innern Zustände: Vorstellungen, Gefühle, Begehrungen sind, wie oft bemerkt ist, das eigentliche Gegebene. Als Zustände bedürfen sie eines oder mehrerer realer Träger, deren Zustände sie sind. Setzt man mehrere Wesen als Träger der geistigen Zustände voraus, so kann die Einheit des Bewußtseins nur in einer formalen Verbindung dieser Träger bestehen. Da dieser Gedanke jedoch mit dem Thatsächlichen im direkten Widerspruche steht,*) so bleibt nur die Annahme übrig, für alle geistigen Zustände eines Individuums Ein Wesen als deren Träger, ein substantielles Seelenwesen anzunehmen. Dieser Annahme kann sich nur ein Denken entziehen, welches entweder den geistigen Thatbestand nicht streng auffaßt, oder willkürlich die Untersuchung abbricht.

So gelangt die realistische Metaphysik bei ihrem Denkverfahren im Sinne und nach der Methode der exakten Wissen-

---

*) Vgl. dazu O. Flügel: Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neuern Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Cöthen 1878. S. 80 ff.



schaften zur Annahme einer selbständigen Seele. Diese gewinnt die Elemente des geistigen Lebens auf Grund ihrer Wechselwirkung mit andern Wesen, nämlich den Bestandteilen des Leibes, zunächst des Gehirns. Wie dies geschieht und wie dann aus dem einfachsten Vorstellungsmaterial das eigentliche geistige Leben mit seinen höhern und höchsten Gebilden auf streng kausalem Wege sich entwickelt, ist hier nicht der Ort auseinander zu setzen. Nur ein Punkt, welcher namentlich in den Kreisen der Theologen viele Mißverständnisse erregt hat, möge noch hervorgehoben werden, nämlich die Frage, inwiefern die angeborenen Ideen zu leugnen sind und inwieweit der sensualistische Ausdruck der tabula rasa auf die Seele anwendbar ist.

Da jedes spontane Geschehen als ein ursachloses Werden etwas unmögliches ist, so kann auch die Seele, wie sie sonst auch gedacht werden möge, nie aus sich selbst allein zu irgend einer Idee gelangen: Ein Zustand in der Seele kann immer nur in einer Wechselwirkung mit andern Wesen entstehen. Etwas anderes ist es, wenn das geistige Leben bereits in der Seele auf Grund ihrer Wechselwirkung mit den Elementen des Leibes und der mannigfaltigen Verbindung und Hemmung der so entstandenen inneren Zustände sich gebildet hat. Hier kann dann dem Ich oder der Persönlichkeit eine Selbstbestimmung in dem Sinne zugeschrieben werden, daß sie weder gegen das Kausalgesetz, noch gegen die sittlich-religiösen Postulate verstößt.*) Aber eine ursprüngliche oder ursachlose Selbstbestimmung der bloßen Seelensubstanz ist hier wie bei jedem einfachen Wesen ausgeschlossen. Gleichwohl wäre es ein ganz

*) Vgl. Drobisch: Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit. 1867. O. Flügel: Von der Freiheit des Willens. Zeitschrift für exakte Philosophie. X. 128. Knop: Die Paradoxie des Willens u. s. w. 1863. Cornelius: Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1880. S. 82.



falscher Ausdruck, die Seele eines neugeborenen Kindes eine tabula rasa zu nennen oder als ein Wesen anzusehen, was sich noch in keinerlei innern Zuständen befände. Im Gegenteil läßt sich sagen: absolut neue qualitative Zustände gewinnt die Seele überhaupt nach der Geburt nicht mehr. Was sie für qualitativ bestimmte Zustände aus der Wechselwirkung mit dem Leibe gewinnen kann, bringt sie schon mit auf die Welt. Früher als man z. B. in der theoretischen Optik der Emissionstheorie folgte, konnte man noch annehmen, die erste Entstehung der verschiedenen Farbenqualitäten rühre von der Einwirkung eines besondern, aus verschiedenen Elementen bestehenden Lichtfluidums auf die Seele vermittelst des Sehorgans her, es entstehe also etwas Neues in der Seele, weil sie mittelst des genannten Organs von neuen Elementen afficiert werde. Indes galt dies auch nur für die allererste Erzeugung der bestimmten Farbenqualitäten, jedes wiederholte Gegebensein eben dieser Farben konnte nicht ein eigentlich neues Geschehen in der Seele sein, sondern nur eine Auslösung der ein für allemal gewonnenen Zustände. Gegenwärtig aber auf dem Standpunkte der Undulationstheorie hat man für die Gehörs- und Gesichtswahrnehmungen sicherlich und für die andern Empfindungen höchst wahrscheinlich nur derartige Auslösungen von Zuständen anzunehmen, welche die Seele bereits vor der Geburt in Wechselwirkung mit dem Leibe gewonnen hat.*) Daher kann man sagen: nicht die Formen, sondern gerade die sinnlichen Qualitäten sind angeboren und zwar die letzteren ohne Ausnahme, aber zunächst so, daß ein Zustand den andern infolge der Gegensätze bindet, sie also alle latent in der Seele sind; erst auf Grund äußerer Einwirkungen werden dann diese Zustände in bestimmter Weise ausgelöst und zum Be-

---

*) C. S. Cornelius: Über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1871. S. 2 ff.

wußtsein gebracht. Etwas qualitativ Neues bringt also auch das längste Leben nicht in die Seele. Scheidet die Seele eines neugeborenen Kindes aus dem Leben, so enthält diese bereits in sich das ganze einfachste Material, aus welchem sich auch das reichste geistige Leben bildet. Denn alle Ausbildung des Geistes beruht nur auf einer vermittelst besonderer Organe verursachten Auslösung bereits vorhandener Zustände und deren Verbindung und Hemmung. Aber man beachte wohl, daß dabei nicht im Geringsten von dem Kausalgesetz abgewichen wird, denn die innern Zustände in der Seele sind nicht spontan oder aus ihr selbst allein, sondern immer in der Wechselwirkung mit andern Wesen erzeugt, desgleichen geschieht die Wechselwirkung der innern Zustände unter einander nach strengster Gesetzlichkeit.

Es kann dem Kundigen nicht entgehn, daß die Metaphysik, deren Grundzüge eben entwickelt sind, nur die Konsequenzen der in den exakten Wissenschaften längst allgemein anerkannten und bewährten Maximen und Prinzipien zieht. Zunächst gilt dies von der hier überall streng angewandten Methode bezüglich der Kausalität sowohl für die materiellen als auch für die geistigen Erscheinungen. Ferner gehört hierher das durch die erfahrungsmäßig gegebene Diskretion der Materie gestützte Erklärungsprinzip, nämlich die Annahme von letzten Elementen, Atomen oder Monaden, und deren Einfachheit und Unveränderlichkeit. Da nun die Naturforschung, selbst die ganz theoretische, zunächst nicht gerade das Bedürfnis hatte, die gegebenen Erscheinungen auf die möglichst letzten Bedingungen zurückzuführen, und, zuvörderst mit den materiellen Erscheinungen fast ausschließlich beschäftigt, noch von den geistigen Vorgängen absah, so war es natürlich, daß die Lehre von den Atomen selbst nicht sofort nach allen Seiten hin begrifflich verfolgt wurde, sondern man sich meist begnügte, letzte Elemente anzunehmen, welche aufeinander nach Verhältnis des Abstandes

wirken und so die vorzugsweise auf Bewegungsverhältnissen beruhenden Erscheinungen der Natur bedingen sollen. Wird nun aber die Lehre von den letzten Elementen und deren Verhältnis zu den von ihnen ausgehenden Kräften weiter in Betracht gezogen und zwar im Hinblick auf eine Theorie, die zugleich, wie von einer einheitlichen Weltanschauung verlangt wird, auch den geistigen Zuständen Rechnung trägt, dann ergiebt sich unter beständiger Festhaltung der kausalen Methode, daß die letzten Elemente nicht ursprünglich oder ursachlose Kraftwesen sein können, sondern daß sie dazu erst in einer bestimmten Gemeinschaft werden; daß ferner die Kraft nicht unvermittelt durch den leeren Raum hin wirken könne, sondern daß dieselbe — was davon nur die positive Seite ist, lediglich im Kontakt entstehen könne. Der Kontakt aber wird nur realen Erfolg haben können, wenn hierbei qualitative Gegensätze in einander greifen. Hieraus folgt das bisher in der Naturwissenschaft noch am meisten vernachlässigte Kapitel von den inneren Zuständen der einfachen Wesen. Dasselbe eröffnet eine nähere Einsicht in die vitalen und geistigen Zustände. Wie weit die theoretische Naturwissenschaft gegenwärtig im Begriff steht, diese Konsequenzen teils anzuerkennen, teils noch zu ziehen, ist anderwärts gezeigt.*)

Allein nicht nur durch ihre Widerspruchslosigkeit, strenge Durchführung der einmal angenommenen Prinzipien und durch ihre Übereinstimmung mit den Maximen der exakten Naturforschung empfiehlt sich die realistische Metaphysik, sondern auch durch ihre Fruchtbarkeit bei Anwendung auf die verschiedenen einzelnen Disziplinen.

Was hat denn der Monismus wissenschaftlich geleistet? Die Verdienste einzelner Forscher, deren Denken ganz im

*) **J. W. O. Flügel**: Seelenfrage mit Rücksicht auf die neuern Wandelungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. 1878.



Monismus wurzelte, sollen gewiß nicht geschmälert werden; allein es ist wohl zu beachten, was von dieser Seite geleistet ist, wurde geleistet trotz des Monismus, indem man in der Detailforschung auf naturwissenschaftlichem wie historischem Gebiete ganz und gar von den sonst gehegten Prinzipien des Monismus absah, oder sich wohl auch geradezu mit denselben in Widerspruch setzte. Der Monismus als solcher, als philosophische Überzeugung ist thatsächlich wissenschaftlich völlig unfruchtbar gewesen; ja er hat entschieden gehemmt und die Forschung in falsche Bahnen geleitet, wo man ihm gefolgt ist. Man denke an die Geschichtsphilosophie Hegels und die Naturphilosophie Schellings und Okens und vieles andre noch. Halten wir dagegen die Erfolge des Realismus. Was die Wissenschaft als solche überhaupt geleistet, hat sie in Folge der kausalen Methode geleistet, indem sie Wege einschlug und Prinzipien (Atomistik) festhielt, welche von dem philosophischen Realismus streng durchgeführt wurden.*) Insbesondere aber läßt

*) Bis vor einigen Jahrzehnten glaubte man, daß besonders in einem Punkt, nämlich hinsichtlich der Wirkung durch den leeren Raum zwischen der Physik und der realistischen Metaphysik ein entschiedener Widerspruch bestehe. Letztere nämlich leugnet jede Wirkung durch den absolut leeren Raum und führt die gegebenen Fernwirkungen auf gewisse Vermittelungen zwischen den betreffenden Körpern zurück. Hingegen galt lange Zeit in der Physik die actio in distans als eine durch Newton festgestellte Thatsache. In dieser Beziehung ist nun aber eine entschiedene Wandelung der Begriffe vor sich gegangen. Nicht allein in den Kreisen der Forscher, sondern schon in physikalischen Lehrbüchern und populären Darstellungen hat man den Begriff der Wirkung durch den absolut leeren Raum aufgegeben, ja bezeichnet letztere Annahme als eine Trägheit des Denkens. Und nur wer den heutigen Stand der Wissenschaft nicht kennt, wie z. B. der Recensent (meiner Schrift über die Probleme der Philosophie u. s. w. 1876) in den Blättern für litterarische Unterhaltungen. 1876. Nr. 26. S. 430 kann sagen, „die realistische Metaphysik zerfalle mit der physikalischen Atomistik, da erstere keine Fernwirkungen zugeben will und daß sie hier mit der Gravitationslehre im Widerspruch stehe.“ Über die Wandlung hinsichtlich des Begriffs von der Wirkung in die Ferne s. O. Flügel: Die Seelenfrage u. s. w. 1878. S. 61 ff.

sich von den jüngern, namentlich den heutzutage blühenden Wissenschaften sagen, daß sie teils zum Realismus hinführen, teils von ihm herkommen, teils von demselben Förderung und eine tiefere, abschließende Begründung erfahren. Dies gilt namentlich von der Psychologie. Wo man sich noch wissenschaftlich mit Psychologie beschäftigt, wie z. B. in der Physiologie und Pädagogik, kennt man keine andere, als eine Psychologie im Sinne von Herbart.*) Darum datiert der Franzose Ribot in seiner Geschichte der gegenwärtigen Psychologie in Deutschland den Anfang dieser Wissenschaft ohne weiteres seit Herbart; und ein hochgestellter preußischer Schulmann, sonst der Philosophie Herbarts sehr fern stehend, meinte, wenn wir in der Psychologie unterrichten wollen, müssen wir schon zu einem Lehrbuch der Herbartschen Psychologie greifen, andre sind wenigstens nicht für die Jugend zu brauchen. Mit der Psychologie hängen die Fortschritte der Anthropologie (Waitz) und der Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie

---

*) In echt opportunistischer Weise gesteht Biedermann der Psychologie Herbarts eine gewisse Bedeutung zu, nämlich in der Zeit, als sich die Philosophie mit ihren leeren Spekulationen (wozu er seine eigne natürlich nicht rechnet) in den Äther erhob, aber nun dürfte es nach gerade an der Zeit sein, sich nicht länger in ein bloßes Rechnen mit dem Vorstellungsmaterial des Geistes zu verbohren, wie eben Herbart thue. a. a. O. 50. Gleicht Biedermann nicht einem Manne, der bei hellem Mittag die Laden schließt, um sich an der eigenen Lampe erfreuen zu können? Und was ist sein Licht gerade in psychologischer Beziehung? wir wollen eine Stelle hersetzen zum Versuch, ob der Leser auch nur errät, wovon die Rede ist. „Im Bewußtseinsprozeß erfüllt das Ich sein Insich-sein als die reale innere Einheit des sinnlich existierenden Individuums, worin zunächst allein seine objektive Existenz als Seele besteht, mit subjektivem Inhalt. Es subjekticiert (sic!) sich zum Inhalt seines In-sich-seins als Subjekt, als Geist, einerseits seine Außenwelt zu seinem objektiven Bewußtseinsinhalt und andererseits die dieser Außenwelt und ihm selbst immanenten objektiven Vernunft zum subjektiven vernünftigen Selbstbewußtsein“ (42). Wird irgend ein Leser ahnen, daß hier von der sinnlichen Wahrnehmung die Rede sein soll?

(Steinthal und Lazarus), sowie auch deren Verwendung in der Moralstatistik (Drobisch) zusammen. Die Theorie der Sinneswahrnehmungen und die Molekularphysik führen gleichfalls, wie die Untersuchungen von Cornelius zeigen, zur realistischen Metaphysik und Psychologie. Weiterhin ist noch auf die neue pragmatische Behandlung der Geschichte der Philosophie von Thilo hinzuweisen.

Nur hinsichtlich der Theologie besteht noch vielfach das Vorurteil, als sei der philosophische Realismus in dieser Beziehung unfruchtbar, ja er schließe wohl gar alle theologischen Betrachtungen völlig aus. Dabei wird eben ohne weiteres die gewöhnliche physikalische Atomistik mit Herbarts Lehre von den einfachen Wesen (Monadologie) identificiert, und darum angenommen, der Realismus sei Atheismus und Materialismus oder doch nichts besseres. Dies steht in einigen sonst viel gebrauchten Kompendien der Geschichte der Philosophie zu lesen, in einigen theologischen Zeitschriften und Büchern wird dergleichen immer wiederholt, das jüngere Geschlecht bekommt es von dem ältern zu hören, und, indem man nicht die Sache selbst, sondern nur den Namen und die Autorität der also Urteilenden ansieht, gilt alsdann in den betreffenden Kreisen jenes Urteil als ausgemacht und beruhend auf der Sachkenntnis solcher, denen man in diesen Dingen ein Urteil zutrauen muß.

Wenn nun aber die Theologen und theologischen Philosophen sich nicht ausschließlich an die traditionellen Urteile in dieser Beziehung halten wollen, sondern der Sache selbst näher zu treten suchen, so müssen sich für die Abneigung gegen die Philosophie im Sinne des Realismus noch gewisse andere Gründe geltend machen. Es muß dann vielen die Herbartsche Philosophie als etwas vorkommen, was ganz anders geartet ist, als das, was sie in dieser Hinsicht gewohnt sind, dieselbe muß ihnen erscheinen als etwas, was keine Philosophie, son-

dern nur ein Abspringen oder Zurückbleiben hinter der (ihnen gewohnten) Philosophie ist. Dazu kommt noch die Herbart ganz eigene formelle Vollendung der Darstellung, sowie die strenge Gliederung des Systems, das weit mehr als andre, die alles organisch aus einem Prinzip abzuleiten versprechen, ein organisches zu heißen verdient. Wer hier nur in eklektischer Weise herantritt, um sich hier und da einen Gedanken nach seinem Geschmack und Zweck herauszusuchen, der muß allerdings in nicht geringe Verlegenheit geraten, ja sein ganzes bisheriges Denken scheint ihm plötzlich zur Erstarrung zu kommen. Wer genährt ist mit monistischer Spekulation, der ist für jedes ernsthafte, sachliche Denken auf diesem Gebiete verdorben, der steht der Herbartschen Philosophie vollkommen perplex gegenüber und ist ganz außer Stande, sich auch nur einigermaßen ein Verständnis derselben anzueignen oder gar ein gegründetes Urteil darüber abzugeben. Nikolaus von Cusa redet einmal die Gelehrten seiner Zeit, die er die Herren von der docta ignorantia nennt, also an: ihr gleicht den Pferden, welche, kurz angelegt, fressen müssen, was ihnen vorgeworfen wird, dann gern fressen lernen, was sie anfangs auch nicht mochten, und endlich nichts anderes mehr verdauen können.

Was nun aber auch dem blödesten Auge bemerkbar sein muß, ist, daß man es bei der realistischen Metaphysik mit einer dem geläufigen Monismus und Idealismus direkt entgegengesetzten Weltanschauung zu thun hat; und alle die Motive, welche die Theologen von jeher für den Monismus gestimmt haben, müssen sich nun als Motive gegen den Pluralismus der exakten Philosophie geltend machen. Die Ahnung drängt sich dabei wohl jedem auf, daß letzterer sich zuwenden: vollständig brechen heißt mit dem herkömmlichen Monismus, und daß beide Anschauungen einander kontradiktorisch gegenüberstehen, so daß, wenn die eine nur einigermaßen recht hat, die andere sofort unmöglich ist. Wenn daher ein moderner Spino=

zist der realistischen Metaphysik auch nur einiges einräumt, so spricht er damit sein eignes Todesurteil. Denn „so wie den Löwen und Menschen besteht kein dauerndes Bündnis, Lämmer und Wölfe auch nicht sich in Eintracht friedlich gesellen“ (Il. 21. 261), so wenig ist ein Vertrag zwischen Monismus und Pluralismus möglich. Jeder Vermittelungsversuch zeugt von Unkenntnis der Sache.

Da es sich so verhält, und die modernen Spekulanten der realistischen Metaphysik völlig perplex gegenüber stehen, im Gefühl verloren zu sein, wenn diese recht hat, so scheint es ihnen das Geratenste, ganz davon zu schweigen und zu thun, als bestände eine solche nicht.

Diese entschiedene Abneigung gegen den pluralistischen Realismus wurzelt, wie schon gesagt, in der Liebhaberei des Monismus von Seiten der heutigen Theologie.

Nun sehe man einmal von der Gegenwart ab und denke an die Zukunft. Die spekulative Theologie ist stets abhängig gewesen von der Philosophie. Das ist ganz natürlich, und so wird es auch bleiben. Von dem Monismus kann man nun sagen: er ist gegenwärtig wissenschaftlich abgethan. Wenn man in nicht-theologischen Kreisen einen Gedanken als gehörend oder führend zur Philosophie Hegels oder Schellings bezeichnet, so will man damit diesen Gedanken als völlig ungereimt, abenteuerlich und weit hinter der Wissenschaft zurückgeblieben kennzeichnen. Was wird nun das Schicksal einer Theologie sein, welche sich auf den Monismus gründet, und dessen Sache zu der ihrigen macht? Ist auch nur die leiseste, gegründete Hoffnung bez. Befürchtung vorhanden, der Monismus werde wieder wissenschaftlich rehabilitiert werden?*) Meint man, die Natur-

*) Wenn heutzutage einige Naturforscher ihre Weltanschauung Monismus nennen, so haben wir oben schon angedeutet, daß hier das Wort Monismus in einem ganz anderen Sinne verstanden wird, als dies von den Theologen geschieht; man meint nämlich damit meist die



wissenschaft werde das Prinzip der Atomistik und die kausale Methode aufgeben, und sich mit einer Repristination längst zurückgelegter Gedanken befreunden? Oder will sich die Theologie wissenschaftlich isolieren? Muß sie nicht immer, schon um praktisch wirken zu können, auf das Einverständnis mit der Wissenschaft überhaupt den größten Wert legen, wie das auch die Apologetik mit Recht thut nach dem Grundsatz: wir können nichts wider die Wahrheit. Der verdiente Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit wäre der Tod der Theologie. Es wird also der Theologie nichts übrig bleiben, als über kurz oder lang, nachdem man vielleicht noch einmal mit kantischen Gedanken zu lavieren gesucht hat, sich den Maximen und Ergebnissen der exakten Wissenschaften anzubequemen, d. h. zunächst dem Monismus zu entsagen. Dorner mag etwas davon ahnen, er sagt: es scheint nach der Zeit des herrschenden Pantheismus eine deistische (so nennt er jede nicht-monistische) Strömung im Anzuge zu sein, wozu auch die Macht der Naturwissenschaften mit beiträgt.*)

Hat denn der Streit der Theologie mit den andern Wissenschaften je einen andern Ausgang gehabt, als daß das, was sich als wahr erwies, als wahr auch von der Theologie anerkannt wurde, und daß sie dabei zugleich erkannte, sie verliere damit durchaus nichts Wertvolles, sondern nur etwas von ihren willkürlichen Satzungen. Denn ein Konflikt der herrschenden Theologie mit den andern Wissenschaften ist noch lange nicht ein Streit der letztern wider die Religion. In dieser Beziehung bemerkt auch Zöckler ganz richtig, daß der Streit der wissenschaftlichen Ergebnisse eines Kopernicus, Keppler, Galilaei u. s. w. mit der Kirche, nicht ein Streit mit dem

---

kausale Methode oder die Allgemeingiltigkeit der Kausalität und insofern eine einheitliche Weltanschauung, dabei indes Pluralismus, nämlich Atomistik.

*) Dorner: Geschichte der protestant. Theologie. 1867. S. 870.



Christentum gewesen sei, sondern ein Streit wider den von der Kirche adoptierten und mit ihr für unzertrennlich gehaltenen Aristotelismus. So besteht auch gegenwärtig, streng genommen, nicht ein Streit der Wissenschaft gegen die Religion oder die Theologie überhaupt, sondern ein Streit gegen den Monismus in der spekulativen Theologie, also gerade gegen das Unwissenschaftliche in ihr, was sie freilich wie die alte Kirche den Aristotelismus für einen Artikel stantis et cadentis ecclesiae hält. Natürlich werden dadurch einige Bekämpfer der zeitigen Theologie leicht zu Bekämpfern der Theologie und der Religion überhaupt, indem sie nicht trennen, was doch gar sehr zu scheiden ist.

Der Ausgang nun des Streites gegen das Unwissenschaftliche, nämlich den Monismus der Theologen, darf kein anderer sein, als ein Abthun desselben. Mögen die einen von dem gewohnten und ererbten Monismus so viel zu konservieren suchen, als sie können; mögen andere nach der Maxime: se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher sich einzig an äußere Autoritäten anklammern; mögen die Zaghaften die Entscheidung noch hinausschieben und sich hinter dem sogenannten Neukantianismus gesichert wähnen; mögen die Hoffnungsreichen ausschauen nach einem, der das mot d'ordre spricht, welches das Unvereinbare vereinigen soll: exspectant dum defluat amnis; at ille labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Zeigen wir nun, daß für die Religion oder die Theologie nichts wesentliches verloren geht, wenn die realistische Metaphysik angenommen wird, daß letztere vielmehr eine nicht zu verachtende Stütze derselben ist. Zu dem Zwecke mögen im Folgenden aus den vorher dargelegten Grundzügen des Realismus noch die vorzüglichsten Folgerungen im Bezug auf die Religion hervorgehoben werden. Namentlich kommt hierbei das Verhältnis Gottes zur Welt in Betracht.

Gott und die Welt.

Die Aufgabe der Metaphysik wie der theoretischen Philosophie überhaupt ist in letzter Linie ganz dieselbe als die der Naturforschung. Sie geht darauf aus, das Gegebene widerspruchsfrei zu erklären. In diesem Bestreben wurden wir zu der Annahme letzter, qualitativ einfacher, an sich unveränderlicher Wesen (Realen, Atomen, Monaden) geführt, in deren Wechselwirkung die gegebenen Erscheinungen der Natur begründet sind. Ist hierin die Erklärung des Thatsächlichen gefunden, so ist das Geschäft der Naturforschung, wie auch das der Metaphysik beendet. Letztere ist demnach eine völlig weltliche Wissenschaft und führt als solche, streng genommen, gar nicht auf ein außerweltliches Prinzip.

Dies ist für die Metaphysik, wie für die Theologie ein sehr wichtiges Resultat und gereicht beiden Wissenschaften zum Vorteil. Wer die Versuche der Theologie und der Kirche kennt, auf die Naturwissenschaften einzuwirken und ihnen gewisse Resultate vorschreiben zu wollen, sowie das gar zu gefällige Entgegenkommen einer gewissen Naturphilosophie in betreff der theologischen Ergebnisse, und wer da weiß, wie verhängnisvoll dies für beide Teile geworden ist, der wird den Standpunkt einer freien, selbständigen, unbefangenen, von allen theologischen Rücksichten und Autoritäten unabhängigen Naturforschung zu schätzen wissen. In dieser Beziehung haben auch Ritschl und Hermann recht gesehen.

Nun giebt es aber bekanntlich in dem Gegebenen der Natur gewisse Formen, welche über die Natur selbst hinausweisen, nämlich die sogenannten Zweckformen. Der Zweckbegriff kommt jedoch gar nicht in Betracht, sofern man es in der Physik, Physiologie, überhaupt innerhalb der Naturforschung nur mit analytischer Erklärung oder, unter Bezugnahme auf die obigen metaphysischen Prinzipien, mit synthetischer Kon-

struktion faktischer Verhältnisse zu thun hat. Man mag es annehmen oder leugnen, daß der Organismus das Werk einer schöpferischen Intelligenz sei, in jedem Falle bleibt das Geschäft der Physiologie ganz dasselbe, indem eben hier der Organismus, dessen Erscheinungen zu erklären sind, als etwas Gegebenes vorausgesetzt und als solches hingenommen werden muß. Bei einer umfassenden Betrachtung der Natur findet sich aber eine Menge von Beziehungen, die nicht allein zweckmäßig scheinen, sondern auch objektiv zweckmäßig sind und zu der Annahme nötigen, daß die die Welt bildenden Wesen dem allmächtigen Willen einer schöpferischen Intelligenz unterworfen sind.

Diese Annahme indes ergiebt sich nicht als ein Resultat eines strengen Beweises, so daß sie ein Wissen böte in dem Sinne, daß das Gegenteil begrifflich in sich widersprechend, also unmöglich wäre. Wohl aber liegt hier eine Wahrscheinlichkeit vor, die so stringent ist, als eine solche nur immer bei dergleichen in Betracht kommen kann.*) Daraus folgt nun, daß Gott in keiner Weise Gegenstand eines Wissens im eigentlichen Sinne für uns sein kann, daß demnach eine spekulative Theologie, die sich ja als solche lediglich auf die Ergebnisse des allgemein-menschlichen Wissens zu gründen hat, unmöglich ist.

---

*) Über die Art und den Grad des Wahrscheinlichkeitsschlusses vgl. Drobisch: Religionsphilosophie. 1840. S. 120. Thilo: theologisierende Rechts- und Staatskunde. 1861. S. 103. Cornelius: teleologische Grundgedanken. In der Zeitschrift für exakte Philosophie. 1861. I. 413. O. Flügel: Der Materialismus u. s. w. 1865. S. 50. Derselbe: Das Wunder u. s. w. 1869. S. 158. Ballauff: Zur Religionsphilosophie, im V. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik; herausgegeben von Ziller 1873. S. 98 ff. s. auch Krönig: Das Dasein Gottes und das Glück der Menschen, materialistisch-erfahrungsphilosophische Studien. 1874 und St. Mill: Über Religion. 1875. S. 140 ff., wo der teleologische Beweis geradezu als ein induktiver Beweis behandelt wird.

Mit dem Umstand, daß die realistische Metaphysik den Schluß auf eine schöpferische Intelligenz als einen höchst wahrscheinlichen (dies Wort im Sinne der Mathematik verstanden) erkennt, leistet sie der Theologie einen doppelten Dienst, einmal, indem sie den Unterschied zwischen Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit betont, und zum andern, indem sie die Teleologie und die sich daraus ergebenden Gedanken positiv und negativ fester begründet.

Zwar hat es zunächst den Anschein, als böten diejenigen Systeme, welche meinen, mit Notwendigkeit zu Gott zu führen, der Theologie mehr, als der Realismus, welcher hier auf eine bloße Wahrscheinlichkeit reflektiert. Allein jene Geschenke erweisen sich gar bald als Danaergeschenke; denn alle Systeme, welche Gott und Welt als in notwendiger Beziehung stehend oder als Wechselbegriffe ansehn dergestalt, daß keiner derselben ohne den andern vollständig gedacht werden kann, führen zu einer Identität oder einer Vermengung beider, in welcher Gott aufhört Gott zu sein, und die Welt nicht mehr Welt ist. Diese Systeme müssen eine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Welt suchen, sie müssen die Welt als ein notwendiges Accidenz oder eine unvermeidliche Folge der Substanz Gottes erkennen lehren, und heben damit den Schöpfungsbegriff als einen freien Akt Gottes auf. Was jene an die Stelle der Schöpfung setzen oder so nennen, ist nur noch ein begriff- und vernunftloser Wechsel von Zuständen Eines und desselben Wesens, wie oben an mehreren Beispielen gezeigt ist, und es ist eine gar schlechte Bedeckung dieser Blöße, wenn man statt Weltschöpfung Weltzeugung sagt und meint, damit einen Ausdruck für die organisch sich vermittelnde Lebensmitteilung an die Welt als organisches Ganze gefunden zu haben.*)

*) Späth: Welt und Gott. 1867. S. 171.

Wird hingegen festgehalten, daß die Welt nicht mit Notwendigkeit zu Gott führt, so liegt unmittelbar darin, daß die Welt nicht eine notwendige Folge der göttlichen Substanz ist. Nur so ist der Begriff einer Schöpfung als einer sittlichfreien That haltbar. „Wir haben einmal gelernt, die Weltbildung als freie Wohlthat unseres weisen Schöpfers zu betrachten, und die geringste freie Wohlthat gilt uns mehr, als ein ganzer, in blinder Notwendigkeit weltgewordener Gott, den wir für nichts anderes halten, als für einen Götzen, wie sie nicht bloß aus den Händen, sondern auch aus den Köpfen der Menschen zu entspringen pflegen. Wir glauben an einen seligen Gott, der sich nicht verwandelte, als er uns ins Dasein rief, nicht seiner selbst sich erst bewußt wurde, da eine Menschheit den Weg ihrer Entwickelung antrat, nicht ein zeitliches Leben lebt, sondern ein ewiges und, wie Plato sagt, eine Welt schuf, weil er gut ist.*) Darum hat J. H. Fichte ganz recht, wenn er im Hinblick auf den philosophischen Realismus sagt, er nehme die denkbar günstigste Position ein, welche nur eine Philosophie zu der Theologie einnehmen könne.**) Denn indem er auf der einen Seite die Notwendigkeit leugnet, daß Welt und Gott einander wesentlich ergänzen, also beide substantiell sondert, zeigt er doch auch, wie überaus wahrscheinlich die Annahme Gottes und dessen Verbindung mit der Welt ist. Der Realismus vermag nämlich nicht aus eignen Mitteln zu erklären, warum das Geschehen oder die mancherlei an sich unabhängigen Kräfte und Kräftekomplexe so kombiniert sind, wie sie kombiniert sein müssen, um die thatsächlich gegebenen Zweckformen hervorzubringen. Ja hätten wir eine mit ursprünglichen Vermögen ausgestattete Vernunft, welche ihre eigne Idee der Zweckmäßigkeit in die äußere Natur

*) Herbart: W. XII. 399.

**) Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. 14. S. 100.

hinein trüge, oder wäre jedes Geschehen (Werden) schon an sich ein immanent vernünftiges — dann wäre die gegebene Zweckmäßigkeit in der Natur etwas, was man apriori, sogar, freilich der Erfahrung zuwider, überall erwarten müßte. Aber die realistische Metaphysik zerstört gerade diese beiden Irrtümer, und darum muß es ihr im höchsten Grade unwahrscheinlich vorkommen, daß die überaus kunstreich gegliederten Zweckformen, namentlich die Organismen aus dem bloßen zufälligen Zusammentreffen der von einander unabhängigen Weltwesen hervorgegangen sein sollten. Sie hat hier nur die Wahl, entweder auf den reinen, blinden Zufall, oder auf eine zwecksetzende Thätigkeit einer höchsten Intelligenz zu reflektieren, welche jene Kombinationen traf.

Indes ist die letztere Annahme, wie schon gesagt, immer nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß; die Unmöglichkeit des Gegenteils, daß nämlich die Zweckformen dem Zufall ihr Dasein verdankten, kann nicht nachgewiesen werden. Als abstrakte Möglichkeit muß die Metaphysik auch diesen Fall anerkennen, und eben damit gewinnt sie die Berechtigung, den Gedanken Gottes als ein auf streng wissenschaftlichem Wege nicht zu erweisendes Prinzip bei Seite zu lassen, ohne daß doch dies Ignorieren ein Negieren ist.

Gehen wir nun auf den Wahrscheinlichkeitsschluß der Metaphysik ein und heben wir hervor, was sich in religiöser Beziehung unmittelbar aus dem Gedanken einer schöpferischen Intelligenz ergiebt. Wir werden finden, daß damit schon dem religiösen Bedürfnis, sofern es das Verhältnis Gottes zur Welt im Auge hat, genügt wird.

Zunächst folgt daraus, daß Gott anzusehen ist als eine Person, ein Ich, welches sich Zwecke setzt, also erwägt, wählt, beschließt und seine Absichten mit einer die Welt vollständig durchschauenden Weisheit und vollständig beherrschenden Macht ausführt. Darin liegt, daß Gott einmal dem Sein nach sub-

stantiell von der Welt verschieden, aber nicht geschieden ist, sondern zugleich mit ihr in einem Kausalnexus steht. Der letztere aber ist weder gegeben, noch als notwendig erkannt, wäre dies der Fall, handelte es sich hier also nicht um einen bloßen Wahrscheinlichkeitsschluß, so hörte Gott auf, ein ens supramundanum zu sein und würde zu einem lediglich innerweltlichen Wesen, zu einer der vielen erkennbaren Ursachen der betreffenden Vorgänge in den Organismen.

Zum andern ergiebt sich aus der Art der Verbindung, welche die teleologischen Gedanken zwischen Gott und Welt anzunehmen erfordern, daß es sich hier zunächst nicht um das relationslose Sein der Welt handelt, sondern allein um die Welt, wie sie uns gegeben ist. Wiefern das eigentliche Sein dabei in Betracht gezogen werden kann, davon später. Daß man es hier nur mit dem relativen Sein, dem Dasein, den Beziehungen der Dinge unter einander und zu uns, zu thun hat, liegt auf der Hand. In diesem Sinne ist ohne weiteres die Schöpfung der Welt durch Gott anzuerkennen, sofern er ja diese Beziehungen gesetzt hat. Und man bedenke wohl, daß der Mensch zumeist gar keine andern Begriffe von der Welt hat, als wiefern sie eben da oder gegeben ist; ja selbst der Naturforscher hat es immer nur zunächst mit Erscheinungen zu thun, er kennt keine andre Welt, kein andres Sein, als wie es gegeben ist. „Ich meine, sagt darum Helmholtz, daß es gar keinen möglichen Sinn haben kann, von einer andern Wahrheit unserer Vorstellungen zu sprechen, als von einer praktischen. Zu fragen, ob die Vorstellung, welche ich von einem Tische, seiner Gestalt, Festigkeit, Schwere u. s. w. habe, an und für sich abgesehen von dem praktischen Gebrauche, welchen ich von dieser Vorstellung machen kann, wahr sei und mit dem wirklichen Dinge übereinstimmt, oder ob sie falsch sei und auf Täuschung beruhe, hat gerade soviel Sinn, als zu fragen, ob ein gewisser Ton rot, gelb oder blau sei." Und

selbst eine Anzahl heutiger Philosophen, wie z. B. Lotze, kennen überhaupt kein anderes Sein als ein Stehen in Beziehungen. Nur das Dasein der Dinge, das, was diese für einander und für das auffassende Subjekt sind und bedeuten, nur diese Relationen gelten ihnen für das Sein; hingegen das, was die Dinge an sich, abgesehen von allen Relationen, ohne alle Wirkung, ohne Eigenschaften, isoliert für sich sind — das ist ihnen das Nicht-Sein. So verstanden, kann man ohne weiteres sagen, Gott habe die Welt aus nichts gemacht und kann doch die Wesen ihrem relationslosen Sein nach als ewig vorhanden annehmen: sie sind ja isoliert gedacht, soviel als Nichts für einander und für uns, sie sind an sich Nichts, wenn nur das Dasein oder das Stehen in Beziehungen als Sein gilt; oder wenn man mit Bender das Wissen um das Sein gleich Erfahrungswissenschaft setzt.*) In diesem Sinne kann man sich folgende Worte von Martensen aneignen: „Das Nichts, aus welchem Gott die Welt gemacht hat, ist durchaus nicht, wie man es nicht selten verstanden hat, das absolute Nichts, denn aus diesem Nichts wird nichts, sondern das relative Nichts. Das relative Nichts ist nämlich nicht das in keinem Sinne des Wortes Seiende, sondern das, was im Verhältnis zu einem höhern Seienden als ein Nicht-Seiendes zu betrachten ist.**) Unter dem relativen Nichts läßt sich nämlich hierbei das verstehn, was noch nicht in Beziehung zu andern oder noch nicht in die Erscheinung getreten ist oder noch nicht da ist, wie die Welt da ist. Nimmt man z. B. im Hebräerbrief 12. 4 die Worte im eigentlichen Sinne: Gott schuf τὰ βλεπόμενα also die Welt, wie sie gegeben ist oder erscheint μὴ ἐκ τῶν φαινομένων, aus dem, was noch nicht da war oder in die Erscheinung getreten war, — so wird hiermit die Frage nach der Schöpfung aus Nichts im strengen Sinne noch gar

*) Bender: Schleiermachers Theologie. 1876. II. 303.
**) Martensen: Die christliche Ethik. 1878. I. 90.

nicht berührt. Es ist immer die Welt als Erscheinung gemeint, und eine andere Welt hat auch der Mensch nicht im Sinne, wenn er von der Schöpfung und Regierung der Welt redet, er meint die Welt, in welcher er steht, von der er leidet, in welcher er wirkt. Diese als Werk Gottes ansehen zu dürfen, das verlangt das religiöse Bedürfnis. Man kann noch einen Schritt weiter gehen und an das denken, was die Naturforschung als die relativ letzten Bestandteile und Bedingungen der Welt ansieht, nämlich an die einfachen chemischen Grundstoffe. Auch diese sind noch Erscheinung, sind für den Metaphysiker noch nicht das Letzte; auch diese kann er daher noch unbedenklich als ein Werk Gottes betrachten. Also die ganze gegebene Welt mit ihren Substanzen und zwar den letzten Substanzen, welche die Wissenschaft zu entdecken und zu konstatieren fähig ist, nach ihren Kräften und Bewegungen — das alles, als Werk Gottes aufgefaßt, berührt noch nicht einmal die Frage der Schöpfung aus Nichts in dem Sinne, daß damit die letzten absolut-seienden Elemente im metaphysischen Sinne gemeint sind. An das absolute Sein haben wohl nur die allerwenigsten gedacht, welche von der Schöpfung der Welt geredet haben. „Einzig der Metaphysiker ist es, welcher gewahr wird, wie entfernt das eigentliche Reale und das wirkliche Geschehen von unserm gewöhnlichen Gedankenkreise liegen. Und auch ihm ist nichts Anderes gegeben, als was sich allen darbietet; nur die Sorgfalt, nicht absolute und relative Position zu verwechseln, bringt ihn dahin, die wahren Wesen samt den wahren Kausalverhältnissen in weitere Entfernung hinter die Erscheinungen zu stellen, als dies dem gemeinen Verstande (und auch der Naturwissenschaft) geläufig ist. (Herbart.) Deshalb hat auch die Frage nach der Schöpfung aus Nichts im strengsten Sinne gar keine religiöse Bedeutung.*) Schon

---

*) Vgl. auch Drobisch: Religionsphilosophie. 1840. S. 203.

darum nicht, weil diese Frage oder den Begriff des absolut Seienden die allerwenigsten Menschen auch nur zu verstehen vermögen; sie werden unter Welt immer die Welt, in der sie und andre leben, wenn es hoch kommt, deren Kräfte und die chemischen Grundstoffe verstehen. Und dies kann, wie bereits bemerkt, ohne weiteres auf Gott zurückgeführt werden. Damit ist die volle, nach allen Seiten hin gehende Dependenz der Welt und der Menschen von Gott gesetzt. Weiter bedarf das religiöse Interesse nichts in dieser Hinsicht. Nehmen wir z. B. die Definition der Allmacht Gottes, wie sie etwa Lipsius giebt: „Der religiöse Gehalt des Dogmas von der göttlichen Allmacht ist die thatsächliche Aussage des frommen Bewußtseins, daß der Mensch, wie im natürlichen und sittlichen, so auch im Heilsleben durchaus abhängig sei von der göttlichen Kausalität, daher nie und nirgends sich den Ordnungen entziehen, wohl aber in der demütigen Unterwerfung unter den Willen Gottes jederzeit der hilfreichen Nähe Gottes gewiß sein könne.“ (a. a. O. 239.) Oder populär ausgedrückt: Gott kann aus der größten Not erretten, den Mächtigsten stürzen, ihm ist das Kleinste nicht zu klein, das Größte nicht zu groß, das Schwerste nicht zu schwer; es geschieht nichts ohne oder wider seinen Willen. Das alles, oder worein man sonst die religiöse Bedeutung der Schöpfung, Erhaltung und Regierung setzen mag, steht fest, selbst wenn die Frage nach der Schöpfung der letzten realen Wesen gar nicht aufgeworfen wird. Man bedenke also wohl, wenn diese Frage später erörtert wird, so hat man es gar nicht mit einer religiösen Frage zu thun.

Für die Stellung Gottes zur Welt und die Art seines Wirkens auf dieselbe ist dabei immer festzuhalten, daß Gott der Welt substantiell selbständig und insofern äußerlich gegenübersteht. Keineswegs jedoch, wie ein menschlicher Künstler seinem Werke, zu dessen Bildung er bereits vorhandenes Material nimmt. Vielmehr hat man Gott als den Urheber auch

der Materie und selbst der einfachsten Substanzen anzusehen. Nicht das einfache Wesen oder Atom an sich ist ja schon Substanz, sondern Substanz ist es nur insofern, als es Accidenzen, innere Zustände, Kräfte, Eigenschaften hat, und diese setzen zu ihrem Entstehen Beziehungen der realen Wesen zu qualitativ verschiedenen anderen voraus. Diese Beziehungen bez. Verbindungen müssen in betreff der Zweckformen wie z. B. der Organismen als planmäßig geordnet, als das Werk Gottes angesehen werden. Demgemäß ist auch schon in Rücksicht auf die chemischen Grundstoffe an eine schöpferische Intelligenz zu denken, welche die einzelnen Atome, aus welchen jene Stoffe bestehen, so zusammenfügte, daß sie die zur Bildung von Organismen geeigneten Eigenschaften erhielten. So sind denn die an der Materie sich kundgebenden Kräfte, und damit das individuell bestimmte Innere der Wesen, ein Werk Gottes, denn an sich und einzeln genommen, ist jedes reale Wesen ohne Kraft, es schließt aber zahllose Möglichkeiten verschiedener Kräfte in sich, die es äußern könnte und müßte, wenn andre, ihm qualitativ entgegengesetzte Elemente mit ihm zusammenträfen. Ist nun dieses Zusammentreffen als von Gott geordnet anzusehen, so ist er Schöpfer aller Substanzen, Kräfte und der daraus resultierenden Bewegungen. So darf man sagen, vor der Schöpfung ruhte die Welt als Plan in Gottes Verstand, wenn man will potentiell: durch seinen Willen trat nach Leibnizens Ausdruck die möglichst beste Welt in das Dasein. Auf der einen Seite wird also an der Ähnlichkeit des göttlichen Wirkens mit dem eines menschlichen Künstlers festzuhalten sein, sofern Gott substantiell von der Welt als von seinem Werke verschieden (nicht geschieden) ist und dieses nach einem bestimmten Plane herstellte, auf der andern Seite zeigt sich eine völlige Unvergleichbarkeit, sofern Gott auch Urheber des Materials, der Substanzen und Kräfte ist, abgesehen noch von sonstigen Unterschieden, welche wir nicht durchschauen.

Keineswegs darf darnach die Wirksamkeit Gottes in betreff der realen Weltwesen als eine stoßweis erfolgende gedacht werden, wie denn die vulgäre Vorstellung vom Stoße nicht einmal für das Verhalten der bezeichneten Wesen zu einander zutreffend ist. Geschieht doch, streng genommen, alle Wirkung von innen heraus, wenn schon von außen veranlaßt.

Dies alles nun steht fest, ohne daß auch nur die Frage nach dem eigentlichen, relationslosen Sein der letzten Weltwesen berührt wäre. Mag man hier annehmen, daß die letzteren ihrem Sein nach von Gott geschaffen sind oder nicht, an den bisher entwickelten Gedanken ändert sich dabei nicht das Geringste. Dem religiösen Bedürfnisse ist hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt vollkommen Rechnung getragen. Inwiefern dies der Fall ist, möge noch an dem in dieser Beziehung schwierigsten Punkte, nämlich an der Theodicee, nachgewiesen werden. Zunächst ist festzuhalten die Selbständigkeit und unveränderliche Qualität der realen Wesen. Mögen diese als ewig ursprünglich oder als geschaffen gedacht werden, so müssen sie doch auch im letztern Falle angesehen werden als nach der Schöpfung vollendet in ihrem Sein; niemals aber als integrierende Bestandteile der göttlichen Substanz. Wird dies irgendwie verwischt, ist also die Welt nur die Entfaltung Gottes oder dessen Widerschein, dann ist auch der Schluß auf deren Vollkommenheit in allen Beziehungen nicht abzuwehren. Die Darstellung muß dem Dargestellten durchaus entsprechen, weil sie durch nichts anderes, als das sich in ihr selbst darstellende, vollkommene Wesen bedingt ist. Selbst wenn man mit Hegel die wirkliche Welt für das Anderssein der Idee ausgiebt und daraus allerlei Gebrechen und Unvollkommenheiten deduciert, so entspricht doch die Welt gerade diesem ihrem Begriffe des Andern der Idee und muß gerade so sein, wie sie ist, damit durch sie hindurch die Idee wieder zu sich selbst kommen könne. Die Welt entspricht immer ihrem

Begriff, wenn auch nicht immer unsern Begriffen und Wünschen; dies ist darum nicht der Fall, weil wir nicht immer nach der monistischen Weltanschauung urteilen; thun wir aber dies, dann ist alles vollkommen und gut. Besser kann die Welt auch in alle Ewigkeit nicht werden, als sie schon ist; sie ist ja schon von Anfang an nichts anderes, als die evolvierte, absolute Vernunft und also durch und durch gut. Das anscheinend Schlechte, Unvernünftige, Disharmonische, Böse muß auf dem Standpunkte dieser absoluten Erkenntnis sich in Vernunft und Harmonie auflösen. Die Vollkommenheit ist ewig vorhanden, die Versöhnung der Welt mit Gott geschieht ewig, und selbst wenn, wie in einer Phase der Schellingschen Ansicht, eine Evolution vom Unvollkommenen zum Vollkommenen angenommen wird, so geht diese Entwickelung ihren notwendigen, unausbleiblichen Gang, der gar keine Befürchtung aufkommen läßt, daß er sein Ziel verfehlen könne. Nur philosophische Unkenntnis ist es also, wenn in einem Gemüte aus dem für dasselbe unaufgehobenen Gegensatz von Gut und Böse eine Sehnsucht nach Erlösung sich erzeugt. Wer in die absolute Erkenntnis eingeweiht ist, weiß, daß alles, was geschieht, notwendig gerade so geschehen muß, um die absolute Vollkommenheit der Welt darzustellen, und daß der Wunsch, die Welt möchte anders sein, deshalb ein thörichter ist, weil er die Welt unvollkommener haben möchte, als sie wirklich ist.*) Hier wird demnach das recht eigentlich religiöse Grundgefühl der Sehnsucht nach Erlösung von dem Bösen, als einer positiven Macht, völlig erstickt durch eine theoretische Erkenntnis, welche das Böse als solches in Abrede stellt. Wider diese Weltanschauung, welche die Welt nur halb auffaßt, um sie ganz erklären zu können, entbrennt mit Recht der Zorn Schopenhauers.

*) s. Thilo: in Zeitschrift für exakte Philosophie. VII. 330 ff. u. VIII. 16 ff.

Woran liegt es nun, daß hier die Welt als vollkommen aufgefaßt und das Verlangen nach Erlösung erstickt werden muß? Daran, daß die Welt als eine Darstellung Gottes selbst angesehen wird, oder daß die Selbständigkeit der Weltwesen geleugnet ward.

Das wird also das erste sein, was wir festzuhalten haben, die Selbständigkeit der Welt, also daß letztere nicht ein integrierender Bestandteil oder eine unmittelbare Manifestation des vollkommensten Wesens ist.

Das zweite Erfordernis ist, daß jedes Wesen eine unveränderliche Qualität besitzt, die abzuändern auch der Allmacht unmöglich ist, weil dies heißen würde, einen Widerspruch wirklich machen. Nimmt man das Gegenteil an, daß aus Allem Alles gemacht werden kann, dann kann es keine Antwort auf die Frage geben, warum hat Gott nicht von Ewigkeit her aus allen Wesen das Höchste gemacht, nämlich ein ihm gleiches Wesen oder doch einen Cherub? Dann hat man immer die Alternative, welche Lactanz mit Rücksicht auf Epikur stellt: Deus aut vult tollere mala et non potest; aut potest et non vult; aut neque vult neque potest; aut et vult et potest. Si vult et non potest imbecillis est; quod in Deum non cadit. Si potest et non vult, invidus; quod aeque alienum a Deo. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est; ideoque neque Deus. Si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit?*) Diese Alternative gilt nur unter Voraussetzung einer Materie im Sinne der Hyle, materiam rerum ex qua et in qua omnia sint, totam esse flexibilem et commutabilem, ut nihil sit, quod non ex ea quamvis subito fingi convertique possit.**) Dies ist aber ein

*) Lactantius: de ira Dei. cp. XI.
**) Cicero: de natura deorum. III. 38.

ganz falscher, in sich widersprechender Begriff von der Materie. Eine qualitätslos gedachte Materie ist gleich dem Nichts. Denn alles, was daraus wird und wie es wird, ist nicht zum geringsten in dieser Materie, sondern ganz allein in dem Willen Gottes begründet. Wir kommen hier genau wieder auf die vorige Ansicht, die Welt ist lediglich ein Widerschein Gottes.

Statt dessen fordert die Erfahrung und ein widerspruchsfreies Denken, die letzten realen Wesen als qualitativ bestimmt und qualitativ unveränderlich aufzufassen. Dann aber läßt sich nicht aus Allem Alles machen. Dann ist für die Entwickelung eines jeden Wesens mit dessen Qualität auch eine Schranke sowohl für die Beschaffenheit, als die Stärke der innern Zustände oder Kräfte gegeben. Man denke nicht an eine widerspenstige Materie, denn darin würde liegen, daß sie auch anders sein könnte, so daß sich alles aus ihr machen ließe; dies ist eben nicht der Fall, wenn man nicht in Widersprüche verfallen will. Man meine auch nicht, daß diese Schranke eben in dem Begriff der Kreatur als solcher oder eines endlichen Wesens liege. Ob geschaffen oder nicht, ob endlich oder unendlich gedacht, darauf kommt es hier nicht an: jedes Wesen ist als qualitätsloses oder als Hyle, als bloß passive Materie betrachtet, ein Widerspruch. Nicht der Begriff der Kreatur oder eines endlichen Wesens, sondern der Begriff des Seins ganz allgemein erfordert es, daß dieser immer auf eine ganz bestimmte Qualität bezogen werde.

Wäre nun die Qualität als solche gut oder böse, dann wäre der ethische Charakter der Welt unveränderlich. Sähe man die Welt für gut an, dann bliebe sie auch immer so, eine Erlösung wäre überflüssig. So der pantheistische Optimismus, welcher das Sein oder Werden als solches für gut erklärt. Sieht man aber die Qualität der erscheinenden Welt für böse an, dann ist eine Erlösung unmöglich, weil die Qualität unveränderlich ist. So der Pessimismus Schopenhauers, wel-

cher als das Wesen der Welt einen Willen, und diesen in seinen Entfaltungen als bösen betrachtet.

Soll eine religiöse Weltanschauung gewonnen werden, dann muß man die Erkenntnis festhalten, daß der Wille als der Sitz des Guten und Bösen, ja das ganze Leben, geistiges wie leibliches, der Sitz des Übels und des Glücks nicht eine ursprüngliche Qualität der realen Wesen sei, sondern etwas, was sich erst unter verschiedenen Bedingungen in denselben ereignet.

Das führt uns auf das dritte Erfordernis einer Theodicee, nämlich zu dem Gegensatz der Qualitäten und den daraus resultierenden innern Zuständen der realen Wesen. Damit eine Mannigfaltigkeit von innern Zuständen in einem realen Wesen entstehe, ist erforderlich, daß dasselbe mit anderen von verschiedener Qualität in Wechselwirkung gerate. Auf diese Weise kann ein jedes an sich einfache Wesen, eben indem es seine ursprüngliche Qualität im Konflikt mit andern Wesen zu erhalten sucht, zu einem Träger einer großen Mannigfaltigkeit von innern Zuständen werden. Diese inhärieren dem realen Wesen als ein unverlierbares System innerer Bildung; sie können wohl unter Umständen gehemmt werden, beharren aber beständig nach Qualität und Quantität. So ist einmal ersichtlich, daß die realen Wesen nur im Laufe der Zeit eine innere Bildung erlangen können, zum andern, daß das ethisch Gute und die Empfindung des Wohls nicht in der qualitativen Beschaffenheit der innern Zustände an sich beruhen dürfen, denn in diesem Falle wäre Gutes wie Böses, Glück und Unglück etwas unveränderlich den betreffenden Wesen Angehöriges. Vielmehr beruht der Wille, sowie das geistige und leibliche Leben überhaupt wesentlich auf den formalen Verhältnissen, der Verbindung und Trennung der betreffenden innern Zustände. Es ist also nicht allein Reichtum an innern Zuständen, sondern auch eine bestimmte Ordnung, Gruppierung und eine

gewisse Bewegung derselben erforderlich, wenn überhaupt Leben und damit Bewußtsein und Willen möglich sein soll. Und dies führt zur vierten und letzten Voraussetzung einer religiösen Weltanschauung, nämlich zur Annahme einer höchsten Intelligenz, welche das Zusammen oder die Wechselwirkung einer Vielheit realer Wesen dergestalt ordnet, daß in ihnen bestimmte Systeme von innern Zuständen entstehen, welche diese Wesen befähigen, Elemente eines Organismus zu werden. Zu diesem Zwecke müssen die Wesen eben durch eine besonders geordnete, planmäßig ausgeführte Reihe von Wechselwirkungen hindurchgeführt werden.*)

Jetzt haben wir die Voraussetzungen einer Theodicee beisammen. Das Unvollkommene in der Welt ist es, was eine solche immer besonders schwierig gemacht hat. Bald hat man es darum geleugnet und gut und böse, Wohl und Übel nur für Vorurteile erklärt, oder man hat es aus dem Begriff der Kreatur oder des endlichen Wesens ableiten wollen und verschloß sich damit die Möglichkeit einer bessern Zukunft, oder endlich man hat es in einer Unvollkommenheit, einem Unvermögen des Schöpfers über die widerspenstige Materie begründet gefunden.**) Allein die Untersuchung der letzten Annahme ist völlig überflüssig, wenn man zeigen kann, daß auch bei der unbeschränkt gedachten Intelligenz, Güte und Macht des Schöpfers dennoch eine gleich anfangs ganz vollkommene Welt nicht möglich war. Es ist ja freilich nicht undenkbar, daß unter ganz andern, uns nicht bekannten Bedingungen und für andre, als dieser Welt angehörige Wesen, eine Ansammlung und zweckmäßige Verknüpfung von innern Zuständen, leichter und schneller möglich war; aber unter den hier bestehenden, uns bekannten Bedingungen ist ersichtlich, daß zahl-

*) Cornelius: Über die Entstehung d. Welt. Halle 1870. S. 191 ff.

**) Wie neuerdings wieder Mill thut. (Über die Religion. Drei Essays. Deutsch. Berlin 1875. S. 155.)

lose Umstände in ganz bestimmter Ordnung eintreten mußten, um nur die ersten Voraussetzungen eines vernünftigen Daseins zu ermöglichen; daß demnach das Resultat nicht vor den Bedingungen, also nicht gleich anfangs auftreten konnte, sondern daß Zeit zur Erzeugung, Ansammlung, Verarbeitung der innern Zustände nötig war und noch immer nötig ist. Und gerade darin, daß sie uns hier eine Einsicht in die Notwendigkeit einer allmählichen Entwickelung oder Erziehung des Menschengeschlechts eröffnet, besteht in diesem Punkte das Eigentümliche der realistischen Metaphysik. Da nun alle Bildung lediglich auf den formalen Verhältnissen, der Erwerbung, Verknüpfung und Trennung der innern Zustände beruht, so erhellt einmal, daß für die Weiterbildung der Seelen unter Leitung einer höhern Intelligenz kaum eine Schranke denkbar ist;*) sowie daß man auf dem Standpunkt der realistischen Metaphysik allein einen Einblick in die Möglichkeit der weitern Ausbildung oder „Verklärung“ der ganzen Natur, ja jedes einzelnen Elementes bekommt; daß es demnach metaphysisch durchaus keine Schwierigkeit hat, anzunehmen, der Weltlauf könne zu einer völligen Erlösung, „da auch die Kreatur frei wird,“ und da Übel und Böses überhaupt verschwindet, gelangen.

Überblicken wir die Voraussetzungen, welche eine Theodicee und eine religiös befriedigende Weltanschauung möglich machen, so ist es zunächst die Selbständigkeit der Weltwesen dem Sein nach, die Unveränderlichkeit derselben nach Quantität und Qualität, dabei die innere Bildsamkeit derselben infolge der Wechselwirkung qualitativ verschiedener

*) Hierzu ist nötig, die individuelle Unsterblichkeit oder die Fortdauer der einmal gewonnenen Vorstellungen und ihrer Verbindungen in der Seele anzunehmen. Dies ist nun auch eine so unmittelbare Folge der realistischen Metaphysik, daß jemand, welcher sonst dem Unsterblichkeitsglauben abhold, aber dieser Metaphysik zugethan wäre, die Fortdauer und Fortbildung des geistigen Lebens über den Tod hinaus weit wahrscheinlicher finden müße, als das Gegenteil.

Wesen, das Beharren der dabei gewonnenen innern Zustände, die Zeit oder Geschichte, in welcher der Reichtum der innern Bildung erworben wird, und endlich die planmäßige Leitung dieser Wechselwirkungen und der dadurch erzeugten Kombination innerer Zustände. Man sieht, es werden hier Sätze postuliert, welche sich als notwendige oder im höchsten Grade wahrscheinliche Ergebnisse der Metaphysik herausgestellt haben. Natürlich sind in der Metaphysik diese Resultate in einer ganz andern Weise gewonnen; vor allem wird dabei ganz davon abgesehen, ob sie eine religiös befriedigende Weltanschauung möglich machen oder nicht; die Metaphysik geht allein auf das Begreiflichmachen des Gegebenen aus. Um so wertvoller ist das Zusammentreffen der metaphysischen Resultate mit den Postulaten einer religiösen Weltanschauung, weil dies Zusammentreffen gar nicht in der Tendenz der Metaphysik liegt.

„Auf die Prinzipien derselben gestützt, kann man einerseits einsehen, daß eine ursprünglich vollkommene Welt nur durch ein absolutes Wunder hätte geschaffen werden können, und andererseits die Aussicht gewinnen, daß die im Anfang unvermeidliche Unvollkommenheit der Welt durch eine wirkliche Fortbildung derselben aufgehoben werden könne. Wenn man nämlich nicht annehmen will, daß die unermeßlich reichen und komplicierten Systeme von innern Zuständen, welche die an sich absolut einfachen realen Wesen fähig machen, integrierende Bestandteile von Organismen zu werden, und die in noch höherm Grade erforderlich sind, damit in der an sich einfachen Seele Vernünftiges und Sittliches geschehe, durch ein absolutes Wunder ihnen anerschaffen seien; so konnte diese zum organischen und geistigen Leben notwendige innere Bildung nur durch ein darauf berechnetes wechselndes, also in der Zeit verlaufendes Füreinander mit vielen verschiedenen anderen Wesen entstehen. Nur in einer wirklichen Weltgeschichte konnte es zu immer höhern und edlern Bildungen kommen, und nur in

einer wirklichen Menschengeschichte konnte sich die Menschheit zu der jetzigen Höhe ihrer intellektuellen und sittlichen Bildung — wie niedrig sie auch noch immer sein mag — erheben. Eben dieser Begriff einer in den einfachen Weltwesen entstehenden und durch zweckmäßig geordnetes Füreinandersein derselben im zeitlichen Verlaufe sich erhöhenden innern Bildung weist nun auch auf die Möglichkeit hin, daß die anfänglich notwendige Unvollkommenheit oder richtiger Unvollendetheit der Welt sich zur Vollkommenheit erhebe. Wie dies geschehen möge, darüber mag die Phantasie sich mancherlei vorstellen, wir bedürfen aber nicht mehr als den allgemeinen Gedanken dieser Möglichkeit, der von der bisherigen Welt- und Menschen-Geschichte, soviel deren dürftige Bruchstücke aufweisen, unterstützt wird, um die Weltschöpfung durch einen persönlichen Gott, trotz des Übels und des Bösen, für gerechtfertigt zu halten. Denn ist die Aussicht vorhanden, daß ein Werk zu vollkommener Schönheit und Güte vollendet werde, so werfen die mancherlei notwendigen Unvollkommenheiten des noch nicht vollendeten Werkes keinen Tadel auf den Werkmeister.

Von diesem Standpunkte aus können wir nicht allein in berechtigtem Maße anerkennen, daß das Übel und das Böse Flecken sind, welche in einer vollendeten Welt nicht sein dürfen, sondern können auch das vielfach Lückenhafte, Unvollendete, der Zweckmäßigkeit Widerstrebende auf dem physischen Gebiete getrost zugeben, ohne uns in dem Glauben an einen weisen und guten Welturheber und Weltlenker stören zu lassen, denn wir erkennen in der vorhandenen Welt nicht eine vollendete, sondern erst der Vollendung zustrebende. Wir sind daher allerdings nicht jenem Optimismus zugethan, welcher in der vorhandenen Welt eine vollkommene zu sehen sich vergeblich abmüht, aber wir glauben Grund zu haben, denjenigen Optimismus festzuhalten, der eine vollendete Welt hofft.“ *)

*) Thilo in Zeitschrift für exakte Philosophie. VIII, 29 ff.

In dem bisher Besprochenen ist einmal das Wie des göttlichen Wirkens und zum andern das Verhältnis Gottes zu dem absoluten Sein der letzten Weltwesen ganz dahingestellt geblieben. Dies geschah deshalb, weil wir erkannten, daß hierbei kein religiöses Interesse in Frage kommt, und weil jede Spekulation, die in dies Geheimnis einzudringen sucht, auf Irrwege geraten muß, wie das an manchen Beispielen spekulativer Theologie oben gezeigt worden ist. Theologen, die vergessen, daß wir nicht im Schauen, sondern im Glauben wandeln, und sich als Theosophen gebehrden, gleichen nach Kants Ausdruck den Adepten des Steines der Weisen; sie versprechen geträumte Schätze und die wahren verschleudern sie.

Es ist schon eine Überschreitung der Grenzen des eigentlichen, strengen Wissens, wenn man sich auf Grund der teleologischen Gedanken zu einem Urheber der Welt erhebt, doch verweilt man hierbei immer noch im Gebiet des höchst Wahrscheinlichen. Handelt es sich dagegen um das Wesen Gottes selbst und um das Wie seines Handelns, dann läßt man nicht allein den Boden aller Erfahrung, also den festen Ausgangspunkt aller Spekulation weit hinter sich, sondern man unternimmt es auch, Begriffe, welche lediglich auf dem sehr beschränkten Gebiete unseres irdischen Schauplatzes gewonnen sind, auf etwas zu übertragen, was diese Welt unendlich überragt, nämlich auf Gott. Hier hat man festzuhalten, daß jede Betrachtung transcendent im allereigentlichsten Sinne wird, weil sie etwas Supranaturales in unsere Begriffe fassen will. Es wäre noch zu wenig, wollte man sagen, die Betrachtungen werden hier irrational, denn das Irrationale läßt sich doch noch annähernd, in den meisten Fällen im genügenden Grade der Genauigkeit, bestimmen. Allein hier handelt es sich um Dinge, denen man immer gleich ferne bleibt, nicht wegen einer ursprünglichen Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens, sondern eben weil uns in dieser Hinsicht alle Data versagt sind.

Dies zu erkennen und festzuhalten, ist gewiß gar sehr im Interesse der Religion selbst, namentlich der Demut. Der Gegenstand der tiefsten Anbetung ist damit allem Begreifen-wollen für uns hier ganz entrückt, alle jene ärgerlichen Konstruktionsversuche der göttlichen Persönlichkeit fallen ohne weiteres fort; die schwierigen, für den irdischen Standpunkt nie lösbaren Fragen nach dem Schöpfungsakt, der Art des göttlichen Wirkens und der Verbindungsweise Gottes und der Welt werden als unlösbar und zugleich religiös-indifferent erkannt. Insofern hat Hermann recht, wenn er einmal sagt, die Dogmatik muß kürzer werden.

Trotz alledem gedenken wir nun noch auf einige der obigen Punkte einzugehen, teils um zu zeigen, daß selbst wenn die metaphysischen Begriffe auf Gott angewendet werden, sich noch keineswegs ohne weiteres Widersprüche ergeben, daß also die pluralistische Metaphysik auch in dieser Beziehung noch weiter führt als die monistische, teils um ins Licht zu setzen, woran die Unerkennbarkeit der göttlichen Dinge liegt, nämlich an dem Mangel aller hier nötigen Erfahrung, teils endlich um einige Versuche zu prüfen, welche vom Standpunkte dieser Metaphysik aus gemacht werden können und zum Teil gemacht sind, um die göttlichen Dinge dem menschlichen Verständnis näher zu bringen.

Hier ist zunächst des Versuchs zu gedenken, Gott im strengen Denken zu erreichen oder sein Dasein als notwendig erweisen zu wollen dadurch, daß ein Wirken oder Geschehen überhaupt nicht möglich sei, wenn nicht eine Ursache, welche außerhalb der realen Weltwesen stehe, den ersten Anstoß dazu gäbe. Abgesehen von andern spricht Kant in seinen religions-philosophischen Vorlesungen den Gedanken aus, Substanzen, selbst wenn sie als ewig vorhanden gedacht werden, könnten doch nicht mit einander in Wechselwirkung stehen; er fügt indes keinen Beweis dafür hinzu. Soll dieser Satz be-

gründet werden, so kann es nur etwa in der Weise geschehen, wie Hendewerk es thut.*) Er teilt nämlich die gewöhnliche

*) Hendewerk: Der Realismus des Christentums in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. Von Dr. Hollenberg. 1862. S. 234.

Ähnliche Bedenken äußert neuerdings Alexis Schwarz in seiner Dissertation: „Die Stellung der Religionsphilosophie in Herbarts System." Halle 1880, in welchem Schriftchen übrigens die Äußerungen und Ansichten Herbarts über Religion nicht ungeschickt zusammengestellt und zum Teil beurteilt sind.

Ein anderer Punkt, an welchem dem Verfasser die realistische Metaphysik Bedenken erregt, betrifft die Möglichkeit der Offenbarung. Er scheint geneigt, den Realismus durch die Annahme ergänzen zu wollen, daß jede einzelne Seele schon vor der Geburt mit Gott in einer besondern Berührung gestanden habe, infolge deren sie von Haus aus ein Gottesbewußtsein besitze. Allein diese Hypothese, wenn schon metaphysisch nicht geradezu unmöglich, ist in mehrfacher Weise unnütz. Denn erstens läßt sich die subjektive Idee Gottes oder überhaupt der Glaube an übernatürliche Wesen psychologisch auch ohne jene Annahme vollkommen erklären, zum andern steht es erfahrungsmäßig fest, daß bis jetzt wenigstens noch kein Volk einzig auf Grund dieser angeblich angeborenen Gottesidee zur reinen Gotteserkenntnis gelangt ist, und drittens würde eine Offenbarung, die als ein gemeinsames Besitztum allen Menschen in gleicher Weise zukäme, aufhören, etwas zu offenbaren. Man müßte also jenen Kontakt der Seele mit Gott und die dadurch bewirkte Übertragung gewisser göttlicher Zustände oder Gedanken auf die menschliche Seele auf einzelne Individuen beschränkt denken, und diese letzteren als Träger göttlicher Offenbarungen ansehen. Dabei könnte die Mitteilung göttlicher Gedanken noch immer mehr oder weniger umfangreich und mehr oder weniger vermittelt gedacht werden. Im Falle einer unmittelbaren Anschauung Gottes in diesem Sinne würde von dem betreffenden Individuum gelten, es hat den Geist nicht nach dem Maß, und kann sagen: wir reden, was wir wissen, und zeugen, was wir gesehen haben, kurz ist Träger der Offenbarung im einzig-artigen Sinne, so daß es mitteilen kann, was die Menschen niemals auf rein diskursivem Wege gefunden haben würden. Die Art und Weise, wie jener Kontakt oder jene Anschauung Gottes oder die Mitteilung zu denken sei, läßt sich, rein metaphysisch angesehen, wieder sehr verschieden fassen.

Doch gehört dies alles nicht zu der spekulativen Theologie, sondern zur positiven Religionslehre, von welcher indes hier, wie in dem ganzen Buche, ausdrücklich abgesehen wird.

Meinung, daß reale Wesen, als vorhanden vorausgesetzt, in ewiger Ruhe verharren müßten, wenn nicht zu irgend einer Zeit ein Anstoß von außen erfolge, welcher eine Wechselwirkung der Wesen herbeiführte. Dieser Ansicht liegt der Gedanke zu Grunde, daß Ruhe der natürliche Zustand der Realen sei, oder daß Ortsveränderung in jeder Gestalt eine Ursache haben müßte. Dies ist indes nur ein Vorurteil, allerdings überaus natürlich und sehr weit verbreitet. So sehr wir oben darauf gedrungen haben, kein Geschehen irgend welcher Art ohne Ursache zu statuieren, so ist doch bloß räumliche Lagenveränderung an und für sich nicht mit einer qualitativen Veränderung zu verwechseln. Allerdings fordert auch die bloße Ortsveränderung, insofern sie sich auf den Übergang aus Ruhe in Bewegung oder umgekehrt oder auf Abänderung der Richtung und Geschwindigkeit bezieht, eine bestimmte Ursache. Ferner sind die uns gegebenen Bewegungen immer nur solche, welche in dem vorhandenen Weltzusammenhange, namentlich bei der überall wirksamen Gravitation notwendiger Weise aus einem Kausalverhältnis der Körper unter einander hervorgegangen sind oder hervorgehen. Aber wenn von der Ruhe und der Bewegung der realen Wesen, abgesehen von jedem Zusammenhange unter einander, die Rede ist, so ist für diese eine ursachlose oder ursprüngliche Bewegung nicht allein möglich, sondern im höchsten Grade wahrscheinlich. Wir haben es hier nur mit einem besondern Falle des sogenannten Gesetzes der Trägheit oder Beharrung zu thun. Wäre Ruhe der natürliche Zustand der Körper, so müßte jeder sich bewegende Körper von selbst allmählich wieder in den Zustand der Ruhe gelangen, oder anders ausgedrückt, wäre die Bewegung überhaupt ohne Ursache undenkbar, so bedürfte auch ein bewegtes Ding für das Fortrücken von einem Punkte seiner Bahn zum andern immer einer neuen Ursache. Das Gesetz der Trägheit aber besagt gerade, daß ein Ding, welches in einer gleichförmigen

Bewegung begriffen ist, in dieser, abgesehen von Hindernissen, unaufhörlich beharrt. Bewegung ist eben kein reales Prädikat des Bewegten. Darum bedarf auch die Bewegung an sich — abgesehen von dem gegenwärtigen Zusammenhange der Weltkörper — gar keines Grundes, sondern ist den Gegenständen im Raume ebenso natürlich als die Ruhe.*) Ja Bewegung ist noch bei weitem wahrscheinlicher, als die Ruhe. Denn während es für die Bewegung unendlich viel verschiedene Möglichkeiten hinsichtlich der Richtung und Geschwindigkeit giebt, ist Ruhe nur in dem einen Falle, daß die Geschwindigkeit gleich Null ist, vorhanden. Nimmt man also unzählig viele reale Wesen zunächst ohne realen Zusammenhang an, so ist es höchst wahrscheinlich, daß sich der ungleich größere Teil derselben in der mannigfaltigsten Bewegung befand und zwar jedes seine eigene gradliniggleichförmige Bewegung mit derselben Geschwindigkeit fortsetzend, bis es etwa auf ein anderes traf. Vermöge des Zusammentreffens der Elemente infolge der ursprünglichen Bewegung mußte dann ein Geschehen im eigentlichen Sinne eintreten, falls zwischen diesen Elementen gewisse qualitative Gegensätze bestanden.

Außerdem läßt sich auch die Möglichkeit denken, daß ein Teil der Realen ursprünglich ineinander gewesen sei und demgemäß in ursprünglicher Wechselwirkung gestanden habe. Freilich läßt Hendewerk weder ursprüngliche Bewegung, noch ursprüngliches Ineinander zu, denn er meint, durch letzteres kämen in die Qualität der Realen auch ursprüngliche Relationen hinein; vielmehr sollen nach ihm die einfachen Wesen unsprünglich „ganz isoliert" gedacht werden (a. a. O. 244). Das Wort „ursprünglich" kann hier leicht Verwirrung stiften. Heißt es soviel als ursachlos, unbedingt, so ist es richtig, daß jedes Reale an sich ursprünglich ohne Relation und inneres Ge-

*) Das Weitere s. z. B. bei Herbart. IV. 229 u. O. Flügel: Probleme der Philosophie u. s. w. 1876. S. 48.

schehen gedacht werden muß. „Ursprünglich“ kann aber auch nur zeitlich verstanden werden, und dann bedeutet ursprüngliches Ineinander dies, daß dem Ineinander kein anderes räumliches Verhältnis je vorausgegangen ist. Wenn nun feststeht, daß die Realen, für sich selbst betrachtet, völlig relationslos sind, so ist damit nicht gesagt, daß es historisch einen Zeitpunkt gegeben habe, in welchem sie wirklich isoliert, also ohne alle Relation und nicht mit einander in Wechselwirkung gewesen seien. Denn sowenig die Relationen, in welche die Wesen doch anerkanntermaßen in der Zeit verwickelt werden, ihrer absoluten Position Eintrag thun, ebensowenig ist dies der Fall, wenn die relative Position mit der absoluten von Ewigkeit her verbunden gedacht wird. Es ist daher recht wohl denkbar, daß einzelne (ja daß alle) Elemente ursprünglich, d. h. ohne daß es je anders gewesen wäre, ineinander waren. Im Falle einer qualitativen Verschiedenheit der im Zusammen befindlichen Wesen war damit auch ein wirkliches Geschehen gegeben und zwar ursprünglich der Zeit nach, aber keineswegs ursprünglich, wenn es ursachlos bedeutet. Die reale Bedingung des wirklichen Geschehens liegt hier, wie überhaupt, in dem qualitativen Gegensatz der betreffenden Wesen, die formale Bedingung hingegen in dem räumlichen Zusammen derselben. Das letztere kann ursprünglich d. h. von Anfang an ebensowohl stattfinden, als jedes andere Lagenverhältnis, wie das Außereinander bez. Aneinander.

So haben wir eine doppelte Möglichkeit erkannt, in welcher die realen Wesen in Wechselwirkung geraten können, entweder infolge des ursprünglichen Ineinander oder der ursprünglichen Bewegung. Damit ist der Schluß auf einen ersten Beweger hinfällig geworden. Um das Geschehen überhaupt zu erklären, bedarf die Metaphysik der Annahme Gottes nicht.*)

*) Das Nähere über die Ansicht Hendewerks s. in der Zeitschrift für exakte Philosophie. IX. 155: Über Anwendung der metaphysischen Begriffe auf den Gottesbegriff.

Diesem Gedanken kommt auch Köstlin einmal ziemlich nahe, wenn er es für möglich hält, „daß man beim Wesen der Welt, wie es einmal ist und in allem Wechsel sich gleichbleibt, mit unserm Denken stehen bleibe. Dann aber ist das Letzte, bei welchem wir uns beruhigen sollen, eben nur der Gedanke an einen aus unendlichen (unzählig) vielen Stoffen und Kräften bestehenden, thatsächlich vorhandenen und immer in Bewegung und innerer Wechselwirkung begriffenen Mechanismus. Man hat dann auch kein Recht, von einer Urkraft zu reden und diese der Welt beizulegen.“ *) Wenn Köstlin freilich dabei meint, man müsse sich eben über den Regreß der gegenseitigen Anregung hinwegsetzen, so ist darauf schon geantwortet mit der Erkenntnis, daß die Bewegung als solche, sowie auch das Ineinander verschiedener Wesen ursprünglich möglich sein kann und also keiner weitern Anregung von anderwärts her in dieser Hinsicht bedarf.

Bisher war von dem Geschehen im allgemeinen die Rede. Diese Betrachtungen, daß überhaupt die realen Wesen wirken oder Kräfte äußern, führen nicht zu Gott. Dies alles ist möglich ohne ein außerhalb der realen Wesen stehendes Prinzip zur Hilfe zu rufen. Daher die Berechtigung der allgemeinen Metaphysik, welche sich nur auf die allgemeinen Formen des Gegebenen erstreckt, von einem solchen Prinzip völlig abzusehen.

Anders aber ist es, wenn man das besondere Geschehen in den sogenannten Zweckformen ansieht. Was sich aus deren Betrachtung ergiebt, ist bereits erörtert, sowie auch daß sich daraus keinerlei Schlüsse auf die Art und Weise des göttlichen Thuns ziehen lassen, noch auf die besondere Verbindung Gottes mit der Welt. Versucht man indes sich das Verhältnis Gottes zu den realen Wesen unter genauer Festhaltung unserer meta-

*) Köstlin: Theologische Studien und Kritiken. 1876. S. 29.

physischen Begriffe dem Verständnis einigermaßen näher zu bringen, so stellen sich der Möglichkeiten so viele heraus, wie im allgemeinen das Verhältnis Gottes zur Welt gedacht werden kann, daß eine Entscheidung für die eine oder die andre als die richtige oder auch nur wahrscheinliche kaum thunlich ist. Doch erörtern wir hier diese Möglichkeiten, die sich zunächst darbieten, natürlich ohne zu behaupten, die eine oder die andre treffe das Verhältnis, wie es wirklich ist.

Es erweist sich zuvörderst als möglich die Annahme, daß alle Realen ursprünglich in einander, also mit Gott zusammen waren.

An sich zwar betrachtet ist dieser Fall, wie wohl möglich, doch unwahrscheinlich. Allein sobald man von den gegebenen Zweckformen in der Natur auf eine Intelligenz geführt ist, welche die Weltwesen durchschaut und die nötigen Verbindungen unter denselben hergestellt haben muß, und wenn dabei der Satz, daß Kausalität an das Zusammen der Wesen geknüpft ist, auf Gott angewendet werden soll, so muß von den verschiedenen, möglichen Fällen der räumlichen Lagenverhältnisse der Realen ein solcher als wirklich angenommen werden, welcher jene Kausalität Gottes auf die Weltwesen zuläßt; alle andern Fälle, welche diese von den Zweckformen der Natur selbst geforderte Kausalität ausschließen, sind zwar an sich in abstracto betrachtet, möglich, aber sie hören auf dies zu sein, sobald man auf den gegebenen Weltzusammenhang reflektiert. Ein Fall nun, in welchem der erforderliche Kausalnexus zwischen Gott und den Realen sehr leicht denkbar ist, ist der, daß alle Realen ursprünglich sich mit Gott im vollständigen oder teilweisen Zusammen befunden haben.

Hiermit ist der Zeit nach ursprünglich eine unermeßliche Fülle von innern Zuständen in Gott gesetzt, ohne daß er dadurch etwas Fremdartiges in sich aufgenommen hätte. Mit diesen Zuständen mag zugleich die objektive Grundlage des



göttlichen Selbstbewußtseins gegeben sein. Auf Grund dieser innern Zustände erkannte Gott die Qualitäten der verschiedenen Realen auf eine anschauliche Weise.

Jetzt kann man fortfahren: infolge seiner Intelligenz übersah Gott vor aller Zeit mit einem Blicke das ganze Reich der Wesen und die aus ihnen zu bildende Welt mit ihrer ganzen Entwickelung in der Zeit. Da nun innere und äußere Zustände einander durchweg genau entsprechen müssen, so werden alsdann auf Grund innerer Zustände in Gott, die man Plan, Absicht, Wille nennt, Reale von bestimmter Qualität nach gewissen quantitativen Verhältnissen mit einander verbunden aus ihm herausgetreten sein.*) So muß denn Gott gedacht werden als überschauend die unendliche Möglichkeit des Werdens und aus dieser heraushebend das endliche Werden (Herbart). Hiermit ist Gott Urheber aller Bewegungen, aller Substanzen, (sofern diese zusammengesetzt sind) und aller Kräfte (sofern diese sich im Zusammen geltend machen). Als erste Produkte dürften wohl in Anbetracht der uns sichtbaren Welt die einfachen chemischen Grundstoffe zu betrachten sein, die, wenn man sich der Kant-Laplaceschen Ansicht über die Entstehung des Sonnensystems anschließt, sphärisch zusammengeballt und in bestimmte Rotation versetzt wurden, so daß nun nach gewissen mechanischen Gesetzen sich neue, selbständige Gebilde entwickeln. Inzwischen dauerte die Wirksamkeit Gottes fort, indem er reale Wesen durch Herbeiführung einer bestimmten Art von Wechselwirkung in gewisse Systeme von innern Zu-

*) Wollte man besonders gefällig gegen die Ausdrücke des Monismus sein, so könnte man die Realen, welche ursprünglich in Gott gedacht werden, die „Natur in Gott" nennen; könnte von Emanation, Aus-sich-heraussetzen, Aus-sich-entlassen und dergleichen reden, aber selbstverständlich hätten hier diese Ausdrücke andre Bedeutungen, indem es sich immer um Wesen handelt, die hier dem Sein nach ebenso selbstständig aufgefaßt werden, als Gott.



ständen versetzte, um sie zur geeigneten Zeit als Bestandteile organischer Keime auf jenen Weltkörpern wirksam werden zu lassen. Durch die Weltschöpfung trat demnach an die Stelle der unmittelbaren Verbindung Gottes mit den Wesen, welche zur Weltbildung verwendet wurden, eine mittelbare. Indem Gott, wie bemerkt, durch den Akt der Schöpfung gewisse Reale in bestimmten quantitativen Verhältnissen aus sich entließ, hörte doch die Gemeinschaft mit diesen Wesen nicht auf, sie ward nur eine durch andere Wesen vermittelte, welche auch die fernere Verbindung Gottes mit der Welt unterhalten mögen.

Es würde sich im Wesentlichen an dieser Ansicht nichts ändern, wenn man zweitens annehmen wollte, daß Gott ursprünglich nur mit einem Teile der Realen zusammengewesen, mit den andern aber erst nach und nach zusammengekommen wäre. Zum Behufe dieses allmählichen Zusammentreffens, mag man einmal auf die ursprünglichen Bewegungen der Realen außer Gott reflektieren, zum andern an absichtliche Bewegungen von Seiten Gottes. Diese letztern haben, wenn man Gott umgeben denkt von einem größern Komplex realer Elemente, nichts unbegreifliches an sich, wie dies der Fall wäre, wenn man Gott als ein isoliertes Wesen außer Zusammenhang mit andern auffassen wollte. Im Übrigen würde die Betrachtung dieselbe bleiben, wie vorhin, wo das Zusammen als ursprünglich gesetzt wurde, nur daß dabei gewisse Wesen erst von dem Augenblicke an, wo sie mit Gott in Verbindung traten, zur Weltbildung Verwendung finden konnten. Endlich darf man drittens auch, ohne die ontologischen Prinzipien zu verletzen, annehmen, daß die Weltwesen, welche unsere Erfahrungswelt konstituieren, überhaupt nie mit Gott in unmittelbarer, sondern von jeher nur in mittelbarer Verbindung gestanden haben. Hiernach könnte man der uns sichtbaren Natur eine höhere als vorangehend denken, welche aus Wesen bestände, mit denen Gott in näherer Verbindung war.

Diese höhere Ordnung der Dinge, der wohl schwerlich Wesen fehlen werden, welche unsere Seelen in dem Maaße übersteigen, als diese die übrigen die Materie bildenden Wesen, ließe sich dann in gewisser Beziehung als Vermittlerin denken, durch welche Gott die uns gegebene Welt schuf.*)

Es ist ersichtlich, daß man, um das Verhältnis Gottes zur Welt im allgemeinen begreiflich zu finden, keineswegs die sichern Begriffe der allgemeinen Metaphysik zu verlassen braucht, sondern daß dieselben sich zu dem Behufe auf mehr als eine Weise verwenden lassen. Aber es leuchtet auch ein, wie wenig mit dergleichen allgemeinen, möglichen Bestimmungen eine wirkliche Erkenntnis Gottes gewonnen wird. Nur soviel sieht man sofort, daß die Metaphysik hier der Phantasie, wie auch zum Teil der begriffsmäßigen Erkenntnis für etwaige nähere Bestimmungen der Religion noch freien Raum genug läßt.

Will man — was ja immer bedenklich ist — die Begriffe der realistischen Metaphysik auf Gott selbst anwenden, so gelangt man weder zu Unmöglichkeiten, noch zu unwürdigen Vorstellungen. Gott müßte dann auch nach dem strengen Begriff des Seins als ein absolutes Wesen gedacht werden, dessen eigentümliche Qualität von den Qualitäten aller übrigen Wesen unendlich abweicht. Vermöge dieser seiner Qualität beherrscht Gott als das höchste Reale alle anderen Wesen, mit denen es, sei es unmittelbar oder mittelbar, zusammen ist. Dies läßt sich auf Grund der Metaphysik im allgemeinen noch sehr wohl einsehen, da aus einem unendlichen Abstande der Qualität eine unendliche Energie der innern Bestimmungen folgt, nach welcher alles Geschehen und alle Gestaltung im betreff der untergeordneten Realen sich richten muß. Dagegen ist es nicht möglich, alle Folgen, die in dem bezeichneten qualitativen Verhältnis

*) Vgl. auch Cornelius: Über die Entstehung der Welt. 1870. S. 207 ff.

Gottes zu den einfachen Welt-Wesen begründet sind, im besondern darzulegen; daher denn auch Gott als Substanz für uns nicht näher erkennbar ist. Es erhellt nämlich ohne weiteres, daß das höchste Wesen, als Träger einer Fülle von Eigenschaften oder Accidenzen, unter den Begriff der Substanz zu subsumieren ist. Wir müssen uns Gott denken als Intelligenz oder Geist, als ein persönliches, selbstbewußtes Wesen. Nun aber kann Substantialität ohne Kausalität widerspruchsfrei nicht gedacht werden. Daher müssen auch in Ansehung der Substantialität Gottes oder seiner innern Zustände gewisse Bedingungen bestehen, und zwar gewisse ursprüngliche Bedingungen, sofern man jene Substantialität als eine ursprüngliche zu fassen hat; und hier mag man an das ursprüngliche Zusammen Gottes mit allen oder einem Teile der realen Wesen denken. Könnten wir diese Bedingungen in ihrer Besonderheit erkennen, so würde uns damit auch Gott als Substanz im Besonderen begreiflich werden. Allein zu einer solchen Erkenntnis fehlen uns eben die Data. Lediglich aus diesem Grunde kann das Wesen (die Substanz) Gottes nicht näher bestimmt werden.

Was wir hervorgehoben haben, sind nur Möglichkeiten hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zu den ursprünglichen Weltwesen für den Fall, daß die metaphysischen Begriffe auf Gott übertragen werden. Niemand kann natürlich sagen, daß es sich so verhalte, aber auch niemand, daß es sich so nicht verhalte. Außerdem dürften wohl alle diejenigen, welche zum religiösen Glauben gelangt sind, ein gewisses Widerstreben empfinden, wenn der Gegenstand der höchsten Verehrung in unsere Begriffe, welche ja doch in dieser Hinsicht nur in größter Allgemeinheit anzuwenden sind, gefaßt werden soll. Niemand hat dieses Widerstreben vielleicht mehr empfunden, als Herbart selbst. Ohne Zweifel schwebten auch ihm die oben charakterisierten Möglichkeiten vor, aber wir begreifen es, wie er, im

Begriff, derartige Betrachtungen weiter auszuspinnen, plötzlich abbrechen konnte mit den Worten: der Verfasser fühlt sich nicht im Stande, länger fortzufahren, die Feder versagt ihm.

Naturphilosophie und Psychologie, bemerkt er, ziehen sich von selbst zurück, wo sie im Gegebenen eine Kunst voraussetzen müssen, die alle menschliche Erklärung übersteigt. Alle Kunst, die wir begreifen, setzt den Gebrauch der Organe voraus: alle Bildung des Geistes, die wir kennen, geschieht unter Bedingung des sinnlichen Wahrnehmens; für eine Kunst und für eine geistige Macht, die vom Organismus den ersten Grund enthält, fehlt uns jede Analogie; es ist unvermeidlich, hier bewundernd still zu stehen vor dem, der unendlich über uns ist. Verzichtleistung auf alles Erklären ist hier der Grundzug einer Weltansicht, die nicht mehr theoretisch, sondern nur ästhetisch sein kann. Wie oft wird man noch an den Unterschied zwischen Glauben und Wissen erinnern müssen! Wie schwer wird es gefaßt, daß die Zuversicht des Glaubens wesentlich verschieden ist von der Schärfe einer Demonstration, und daß der Glaube an seine eigne Kraft nicht glaubt, wenn er die Demonstration mit einer Art von Eifersucht betrachtet. Der religiöse Glaube bedarf keiner Beweise, wohl aber der Bestätigung, woran kein Mangel ist. (Herbart IV. 615 ff., II. 297 ff., 343 ff.*)

An die Stelle der sittlich-religiösen (ästhetischen) Weltanschauung eine theoretische zu setzen, liegt durchaus nicht im Geiste der realistischen Metaphysik; sie erinnert sich sehr wohl ihres Ursprunges aus der Erfahrung und weiß, daß sie eigentlich keine andere Bestimmung hat, als die Begriffe, welche die Erfahrung uns aufdrängt, denkbar zu machen. Indessen bietet sie der Religionsphilosophie das wichtige Resultat dar, daß

*) Vgl. Schoel: J. F. Herbarts philosophische Lehre von der Religion, 1884. Unbegreiflich ist es, wie Zöckler a. a. O. I. 74 dem Einfluß der Herbart'schen Philosophie eine schwindelhafte Abirrung in das deistische Rationalistische zuschreiben kann.

Gott als ein außerweltliches, d. h. substantiell von der Welt verschiedenes Wesen aufgefaßt werden muß, ohne hierbei an räumliche Bestimmungen zu denken. Mit dieser Erkenntnis ist der Pantheismus in allen seinen Formen wissenschaftlich zurückgewiesen, welcher das außerweltliche Wesen und dessen aus sich herausgehendes, uns, den gegenüberstehenden, gewidmetes Wohlwollen hinwegnimmt und als Nepotismus erscheinen läßt.

Alle bisherigen Auseinandersetzungen ließen es ganz unentschieden, ob die realen Wesen ihrem Sein nach vollständig absolut oder von Gott erst gesetzt sind. Gehen wir endlich noch auf diese Frage ein.

Wenn man von einer Schöpfung aus Nichts im strengen Sinne, also der letzten realen Wesen redet, so spricht man einen Gedanken aus, welcher metaphysisch völlig unvollziehbar ist. Das wußte auch die Kirche recht wohl, wenn sie jenen Ausdruck gebrauchte; sie sicherte sich damit wohl gegen alle pantheistischen und dualistischen Systeme, aber sie war sich dessen bewußt, daß sie damit einen völlig unbegreiflichen Akt Gottes bezeichnete. Immerhin scheint dieser Gedanke eine gewisse logische Befriedigung zu gewähren, indem er den psychologisch so natürlichen, monistischen Trieb befriedigt und zuletzt alles Sein in Eine Spitze auslaufen läßt und Alles in Eins zusammenfaßt.

Gleichwohl ist hier das monistische Ziel nur scheinbar erreicht, denn in Wahrheit hat man es dennoch mit einer Vielheit und zwar einer ursprünglichen zu thun. Diese wird nämlich in Gott hinein gedacht, denn dieser als Schöpfer darf doch nicht ohne Gedanken, Einsicht, Willen u. s. w. vorgestellt werden; aber auch noch eine Vielheit anderer Art kommt auf diese Weise in Gott hinein. Gott muß doch notwendig eine Vorstellung von den Weltwesen haben, ehe er sie ins Dasein ruft; die Vielheit und Mannigfaltigkeit also der Qualitäten ist zunächst in Gott als Vorstellung vorhanden. Ferner soll Gott diesen vorgestellten Qualitäten Existenz geben, und zwar ledig-

lich durch seinen Willen; er muß also gedacht werden als ein Wesen, ausgerüstet mit der — natürlich völlig unbegreiflichen — Fähigkeit, andere Wesen als seiend zu setzen. Da nun sofort das geschehen oder wirklich werden muß, zu dem alle Ursachen vorhanden sind, und da alle Ursachen zur Existenz der realen Wesen lediglich in Gott liegen und dort stets beisammen sein sollen, so sind jene verstellten Qualitäten als Gedanken Gottes, nicht Gedanken in unserm Sinne, auch nicht bloß im potentiellen Sinne, sondern sie sind, wie man es ausdrückt, schon reale Gedanken, oder doch Gedanken, welche unmittelbar in die Realität übergehen. Dann aber liegt auf der Hand, hier hat man es mit einer Vielheit zu thun und zwar mit ganz der nämlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit, welche vorausgesetzt wird, wenn die realen Wesen als von vornherein existierend angesehen werden. Der Monismus ist hier nur Schein; das Eine, was gesetzt wird, ist nur ein scheinbares Eins, ist in Wahrheit nicht allein eine innere Vielheit, sondern auch ein Keim zu äußerer, realer Vielheit; noch ganz abgesehen von der völligen Unbegreiflichkeit.*)

*) „Der Pantheismus ist ein unklarer, nicht zu vollziehender Gedanke. Bestimmt gedacht erhebt er die Vielheit und Verschiedenheit als solche zur Einheit, was mit aller Erfahrung von der Welt im Widerspruch steht. Thatsächlich ist das Absolute der Pantheisten keine Einheit, sondern die allgemeine Wechselbeziehung der Vielen, das allgemeine Element der Natur, ein Begriff, wie er dem des Unbedingten diametraler nicht entgegen stehen könnte; denn das Allgemeine ist wechselseitige Beziehung der Besondern und verträgt wegen dieser seiner relativen Natur keine absolute Position..... Indem der Pantheismus dahin gedrängt wird, das Unbedingte auf dieses empirische Element zurückzuführen, hebt er ein Unbedingtes selbst auf und wird so leicht Atheismus... Der Pantheismus ist auch purer Überfluß, denn warum noch ein Unbedingtes, wenn es schon die Welt ist.“ Schäffle: Bau und Leben des socialen Körpers. 1875. I. S. 164. Doch ist bei dem nämlichen Schriftsteller zu erkennen, wie sehr der natürliche Trieb des Monismus das ganze Geistesleben bestimmt. Schäffle sieht die Unmöglichkeit und Unwissen-

Ein anderer Vorteil der strengen Schöpfung der Realen aus Nichts scheint darin zu liegen, daß Gott auf diese Weise nicht an die Anzahl, noch an die Qualitäten der realen Wesen gebunden wäre, vielmehr hätte er diese selbst nach ihrer verschiedenen Qualität und Anzahl so geschaffen, wie sie gerade nötig waren, um die vorliegende Welt hervorzubringen. Das Bedenken gegen die Annahme selbständiger, ursprünglich existierender Wesen spricht Reiche so aus: „Die realistische Philosophie lehrt, daß die ganze Welt der Substanzen, wie sie ist und gewesen ist, und mit allem, was noch an ihr geschehen mag, an dem Schöpferrat Gottes hängt. Beten kann man zu einem solchen Schöpfer wohl, ohne die Furcht, ihn in Verlegenheit zu bringen, denn wenn ich etwa dieser Beter bin, so darf ich voraussetzen, daß er Wege genug hat, um mir zu geben, was mir gut ist, und was er mir geben will, und daß, hätte er diese Wege nicht für mich, er entweder mich oder diese Welt nicht würde geschaffen haben. Er hat alle berechtigten, alle irgendwie das Heil betreffenden Bedürfnisse seiner Geschöpfe zuvor durchschaut und zuvor für Mittel gesorgt, daß sie befriedigt werden können. Sonst wäre diese Welt nicht. Aber wenn ich recht zusehe, so habe ich diese Gewißheit nicht ihm allein, sondern noch einem besondern Umstande zu danken, nämlich dem, daß unter den möglichen Welten, deren

---

schaftlichkeit des Monismus ein, dennoch glaubt er daran. „Wir selbst glauben daran, daß Leben und Materie, Geist und Leib zwei Seiten Eines Dinges in seiner Entwickelung für uns sind, aber wissenschaftlich ist noch immer keines durch das andre erklärt... Behauptet man also mit den Monisten, daß Geistiges und Materielles zwei Erscheinungen Einer Substanz für uns sind, so kann man doch logisch weder die Substanz bloß auf eine dieser zwei Erscheinungsweisen noch die eine Erscheinungsweise auf die andere, sondern nur beide auf die Substanz zurückführen. Diese aber kennt niemand, sie ist ein reines X." (a. a. O. II. 486); noch deutlicher würde es sein: aus Einer Substanz läßt sich überhaupt nichts, am wenigsten Verschiedenes logisch ableiten.

Zahl jedenfalls eine beschränkte, geschlossene zu nennen, auch diese Welt, zu der ich gehöre, möglich war. Und dieser Umstand war nicht nur von dem höchsten Wesen, zu dem die Teleologie führt, sondern eben so sehr von den vorgefundenen Realen abhängig. An diese war das höchste Wesen gebunden, wie an ein Verhängnis; es mußte sie nehmen, wie es sie fand. Ferner: wenn wir auch einerseits das Werk anstaunen und preisen müssen, das nur die Meisterhand des Höchsten hervorbringen konnte, so zeigen sich doch sehr bedenkliche Mängel in diesem Werke, die in letzter Instanz auf die Ungefügigkeit des Materials deuten, aus dem es gemacht ist. Das höchste Wesen ist nach dieser Lehre wohl in sich selbst vollkommen, es ist überaus weise und sehr mächtig, denn alles Geschehen, was auf Grund der Realen möglich war, liegt in seiner Hand; es ist durch und durch wohlwollend, ein Wächter des Rechtes, ein Vergelter aller guten und bösen Thaten, im ganzen Sinne des Wortes innerlich frei. Aber als Schöpfer der Substanzen leidet es unter seinem Verhängnis mehr, als eines seiner Geschöpfe." *)

Dies Bedenken läuft darauf hinaus, daß Gott gebunden sei an die Zahl und Qualität der realen Wesen. An die Zahl wäre er nur insofern gebunden, als er sie nicht vergrößern könnte. Eine Verminderung der realen Wesen, wenigstens der Effekt einer Verminderung wäre natürlich für das höchste Wesen sehr leicht thunlich, indem die nicht zur Verwendung kommen sollenden, außer Zusammenhang mit den andern Wesen, versetzt würden, dann sind sie ja für diese so gut als gar nicht vorhanden. Wenn nun aber von einer Gebundenheit an die Qualität die Rede ist, so ist hiermit die ursprüngliche, unveränderte Qualität gemeint, nicht aber deren Eigenschaften

*) Reiche: Über die Schöpfungsfrage. Im Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, herausgegeben v. Ziller. 1870. II. S. 21.

und Kräfte, welche ja erst die Folge der Wechselwirkung dieser Qualität mit andern entgegengesetzten sind. Eigenschaften, Kräfte, Bewegung, kurz Substantialität der Wesen hängt auf der einen Seite ganz von dem Zusammen der betreffenden Wesen ab; wer dies ordnen kann, hat auch die daraus sich ergebenden Kräfte in der Gewalt. Allerdings nur nach der einen Seite, nach der andern Seite hängen ja die Kräfte als Qualitätsäußerungen ganz und gar von der ursprünglichen Qualität der Wesen ab. An diese ist auch die höchste Intelligenz gebunden. Aber das ist keine Beschränkung derselben. Denn Gott würde an deren Qualität gebunden sein, auch wenn er sie geschaffen hätte. Eine Qualität schaffen und sich nicht daran binden, sie so behandeln als wäre sie nicht geschaffen, oder nicht so geschaffen, wie sie geschaffen ist: solche Willkür wäre Nonsens, wenn sie auf das höchste Wesen bezogen werden sollte. Das hieße nicht bloß unwürdig von Gott denken, das hieße auch hinsichtlich der Materie zurückfallen in den alten Begriff der ὕλη, welche eben qualitätslos ist und aus der darum alles gemacht werden kann. Das ist ein Widerspruch. Wenn also Gott die realen Wesen schafft, dann muß er sie von bestimmter Qualität schaffen, und darin liegt unmittelbar, daß er dann auch an diese Qualität gebunden sein muß. Natürlich mußten diese Wesen, falls sie die Welt bilden sollen, auf einander wirken können. Dies erfordert, daß zwischen denselben bestimmte, qualitative Gegensätze bestehen. Ohne bestimmte Qualität kein Sein, und ohne Gegensatz kein Wirken. Hieran ist natürlich auch Gott gebunden. Ihn davon entbunden denken, hieße das im Begriff undenkbare, das schlechthin unmögliche als möglich denken.*)

---

*) Darin etwas Gottes Unwürdiges finden, daß man sagt, er sei an die logischen und ethischen Wahrheiten gebunden, heißt die Sache nicht verstehen. Der Jesuit Johannes Ferrandus veröffentlichte 1647 eine Untersuchung über die Reliquien, in der er auseinandersetzt,



Also dies Gebundensein an die Qualität der realen Wesen besteht für Gott, mag er diese geschaffen haben oder nicht. Nun kann man nur noch sagen: wenn er sie aber schuf, so hatte er es in der Hand, welche Qualitäten er schaffen wollte, im andern Fälle mußte er sie nehmen, wie er sie vorfand. Allein so ganz nach Belieben konnten doch auch die Qualitäten nicht gesetzt werden, wenn sie infolge einer auf qualitativem Gegensatze der Wesen beruhenden Wechselwirkung eine Welt bilden sollten. Vor allem — das steht a priori fest — mußten Qualitäten von verschiedenen Gegensätzen geschaffen werden. Die Widerspenstigkeit oder „Ungefügigkeit" also der Materie nämlich der letzten Realen, von welcher oben die Rede war, kann nur bezogen werden auf das Gebundensein an die Qualität der realen Wesen. Dasselbe ist aber, wie schon bemerkt, ebenso vorhanden, wenn man die Realen als von Gott geschaffen ansieht. Derselbe Gedanke liegt in dem „Verhängnis", dem Gott unterliegen soll. Man müßte denn geradezu sagen, Gott schafft sich selbst erst das Verhängnis, indem er die Welt schafft. Aber niemand kann vernünftigerweise in dem Umstande, daß Gott sich an die logischen und ethischen Wahrheiten bindet, ein Verhängnis sehen; im Gegenteil, sich nicht daran binden, wäre ein Zeichen der Unfreiheit im Denken und Wollen, also ein Verhängnis.

---

man habe sich vergeblich und fälschlich darüber aufgehalten, daß sich dieselbe Dornenkrone, dasselbe Kreuz, dieselben Nägel zum Kreuz, dieselben Knochen, Röcke u. s. w. so häufig in den verschiedenen Kirchen wiederfinden; eins könne doch nur echt, die andern aber müßten unecht sein. Mit Nichten, antwortet der Jesuit, Gott ist allmächtig, er hat gemacht, daß jene Reliquien sich vermehrten, so daß sie alle echt sein können. Unum mihi sat erit in praesentia dicere, supremum numen dubio procul explicuisse potentiam in iis nominatim Reliquiis multiplicandis seu replicandis. s. Lazarus: Ideale Fragen. 1878. S. 274. Sagen: es sei Gott unmöglich zu machen, daß zwei oder mehrere Dornenkronen die echten seien, heißt eben anerkennen, daß Gott an die logischen Urteile gebunden sei.

Wollte man endlich beides zu vermeiden suchen, sowohl eine Schöpfung der einfachen Wesen, welche als letzte Bestandteile die Welt bilden, wie auch ein ursprüngliches, absolutes Sein derselben, so bleibt nichts anderes übrig, man muß diese Wesen als Zustände oder Modifikationen des Einen Absoluten fassen. Auch innerhalb der metaphysischen Voraussetzungen des Realismus ist ein derartiger Versuch des Monismus von Lott gemacht.*) Lott hält (wie dieser Gedanke ja auch sonst geäußert ist, z. B. von Lotze), eine Wechselwirkung zweier vollkommen selbständiger Wesen für unmöglich, und ist der Meinung, daß, was auf einander wirkt, auch im Grunde genommen wesentlich Eins ist; er setzt daher nur Ein Absolutes und in diesem eine ursprüngliche, ursachlose Vielheit qualitativ verschiedener Zustände, welche sich gerade so zu einander verhalten sollen, wie dies die realistische Metaphysik von den schlechthin selbständigen Wesen als den letzten Elementen der Natur lehrt. Möchte man nun auch die Fassung des Absoluten im obigen Sinne zugeben, so bieten sich doch sehr erhebliche Schwierigkeiten im Hinblick auf das erfahrungsmäßig Gegebene dar. Um sofort den Kardinalpunkt hervorzuheben, so ist es keineswegs ohne weiteres ersichtlich, wie unter Zugrundelegung von Lotts Ansicht die Existenz besonderer Intelligenzen oder Personen, wie sie uns thatsächlich gegeben sind, möglich ist. Bekanntlich führt die Analyse des Selbstbewußtseins zu der Annahme eines gemeinsamen Trägers aller psychischen Zustände eines Individuums, also zur Voraussetzung einfacher Seelenwesen. Diese letztern sind nun nach Lott nur einige von den ursprünglichen Zuständen (erster Ordnung), welche dem Einen

*) Franz Karl Lotts Metaphysik aus seinem handschriftlichen Nachlaß herausgegeben von Th. Vogt. Im XII. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. Langensalza 1880. S. 209. Vgl. die Bemerkungen darüber im XIII. Jahrbuch des genannten Vereins. 1881. S. 6 ff.



Absoluten inhäriren; was wir Empfindung, Vorstellung u. s. w. nennen, sind bloß **Zustände** jener ursprünglichen **Zustände**, hervorgegangen aus einer Wechselwirkung der Zustände erster Ordnung. Um nun der Erfahrung zu genügen, müssen die Zustände zweiter Ordnung, nämlich die Empfindungen, Vorstellungen und alle geistigen Vorgänge, die man zu einem Individuum rechnet, aufgefaßt werden als ein besonderes, relativ abgeschlossenes System von innern Zuständen, welche einem bestimmten Zustande erster Ordnung, der hier als Seele gilt, wesentlich zugehören. Sonst könnte eben ein Zustand erster Ordnung (Seele) nicht als ein geistiges Individuum, wie es uns als relativ selbständiges Ganze gegeben ist, angesehen werden. Das ist aber nicht möglich, da sowohl die Zustände erster Ordnung, als auch die zweiter Ordnung, welche aus der Wechselwirkung der erstern hervorgehn sollen, immer nur **Zustände** Eines und desselben sie alle umfassenden Wesens sind. Wohl ist aus der **Herbartschen** Psychologie bekannt, daß aus einer gewissen Wechselwirkung der Vorstellungen neue, besondere Zustände, wie z. B. die Gefühle hervorgehn, sodaß man sagen kann, diese sind Zustände von Zuständen, haben ihren Sitz in gewissen Vorstellungen, die sich gewissermaßen als Träger der Gefühle bezeichnen lassen; gleichwohl ist es doch die Seele, welche nebst den Vorstellungen auch die aus deren Wechselwirkung hervorgegangenen Gefühle als **ihre** Zustände in sich hat, sodaß sie es ist, welche nicht allein vorstellt, sondern auch fühlt. Allerdings giebt es unter den Vorstellungskreisen Eines und desselben Individuums Partien, welche so gut, wie in keinem direkten Zusammenhang mit einander stehen, ja in krankhaften Zuständen kann sich wohl auch das Ich in mehrere Personen spalten, aber immer sind dies doch nur psychische Erscheinungsweisen, welche nacheinander oder wechselnd im Bewußtsein sich geltend machen und im Grunde genommen auf Eine Persönlichkeit hinweisen. Dies muß nun auch von

dem Einen Absoluten Lotts gelten, für dessen Denkbarkeit er sich vornehmlich auf die Analogie mit der Psychologie bezieht. Streng genommen kann aus all den Zuständen dieses Einen Absoluten auch nur Eine Persönlichkeit, nämlich eben die des Absoluten resultieren. Dieses allein ist Träger aller Zustände sowohl erster als zweiter Ordnung. Übrigens ist schon eine Mehrheit qualitativ gleicher, von einander unabhängig bestehender Wesen (z. B. Seelen) nicht wohl denkbar, wenn man dieselben als innere Zustände, Akte Eines Absoluten auffaßt. In diesem kann jeder qualitativ bestimmte Akt eben nur als ein einziger existieren. Mehrere qualitativ gleiche Akte müssen hier nach dem bekannten psychologischen Gesetze zu Einem Akte verschmelzen, daher denn auch die Annahme einer Mehrheit qualitativ gleicher Seelen als besonderer, von einander unabhängig bestehender Akte unzulässig erscheint.

Wenn Lott ferner von den Zuständen erster Ordnung, welche er als die Gedanken Gottes anzusehen scheint, sagt, daß sie als göttliche Akte keinerlei Hemmung erfahren könnten (S. 277), so weicht er mit dieser Annahme von der Analogie mit der Psychologie ab, auf welche er doch seine ganze Anschauung wesentlich stützt; denn wenn (S. 274) ausdrücklich anerkannt wird, daß es eben die Einheit der Seelensubstanz ist, welche eine Wechselwirkung, also Verbindung und Hemmung unter den Vorstellungen bedingt, so muß dies auch hinsichtlich des Einen Absoluten gelten, auch hier können die Zustände erster Ordnung, sofern ein Gegensatz unter ihnen besteht, infolge der Einheit der Substanz, der sie inhärieren, weder unverbunden noch ungehemmt bleiben. Eine Wechselwirkung zwischen Zuständen Einer Substanz ist ohne Hemmung nicht denkbar, falls zwischen diesen Zuständen gewisse Gegensätze bestehen. Hier eine Ausnahme zu statuieren, ist durch nichts gerechtfertigt. Es wird eben auf diese Zustände ohne weiteres übertragen, was von der Störung und Selbsterhaltung oder

Wechselwirkung der selbständigen realen Wesen in Herbarts Metaphysik entwickelt ist.

Allein man sehe einmal ganz ab von dem, was die Annahme Lotts metaphysisch unmöglich macht, und frage, was gewinnt man denn mit dieser Ansicht? Es ist leicht zu erkennen, weder zur Erklärung der Natur noch für das religiöse Interesse bietet diese Annahme etwas wesentlich anderes als der realistische Pluralismus. Sobald festgehalten wird, was ja Lott durchweg thut, daß die letzten Elemente der Natur, mögen sie selbständige Wesen, oder nur Zustände Eines Wesens sein, sowohl untereinander, als auch von dem sie auffassenden Subjekt unabhängig bestehen, so hat man bereits die für die Metaphysik und Naturforschung wesentlichen Voraussetzungen zugegeben. Dieselben lassen sich nun zur weitern Detailforschung in Physik, Chemie, Physiologie und Psychologie verwenden, noch ganz abgesehen von der Frage, ob nicht das, was wir bisher als Reale bezeichneten, im letzten Grunde dem Sein nach von Einem sie alle umfassenden Wesen bedingt ist. Die Bejahung oder Verneinung dieser Frage ist ganz ohne Einfluß auf die Ableitung der gegebenen Erscheinungen aus den eben angegebenen Prinzipien. Selbst wenn man positiv gewiß wüßte, die Realen seien ihrem Sein nach alle gleichmäßig abhängig von Einem höchsten Wesen, so würde sich damit für die Erklärung der einzelnen Erscheinungen der innern und äußern Erfahrung nicht das mindeste ändern; immer wäre die Erklärung des Individuellen einzig und allein auf die Realen selbst, ihre Qualität und ihr sich darauf gründendes Verhalten zu einander gewiesen. Denn aus dem allen Gemeinsamen kann man das Besondere nicht erklären. Die Beziehung der Realen auf ein sie alle umfassendes Wesen wäre ein Faktor, welcher, weil allen in gleicher Weise zukommend, ganz aus der Rechnung herausfiele und bei Erklärung der der Erklärung bedürfenden Phänomene gar keine Verwendung finden könnte.

Die Realen sind für den Naturforscher als solchen in jedem Falle Grenzpunkte, über welche hinaus zu gehen, jede Veranlassung fehlt.

Weiterhin ist die Frage nach der vollen Selbständigkeit oder Abhängigkeit des Seins der Realen auch in betreff des Teleologischen oder Religiösen ohne alle Bedeutung, denn auch hier macht sich, wie schon oben hervorgehoben ist, zunächst nicht die Frage geltend, ob jene Wesen ihrem Sein nach von dem Schöpfer abhängig sind, denn es handelt sich dabei gar nicht um das Sein der einzelnen Wesen, welche wir als die letzten Bestandteile der Natur ansehen, sondern um deren Dasein d. h. um ihre Beziehungen und Verknüpfungen, welche eben als zweckmäßig bezeichnet werden müssen, so daß alles, was uns als Substanz bez. Materie, Kraft und Bewegung gegeben ist, als das Werk jener Intelligenz angesehen werden muß, mindestens angesehen werden kann.

Die Frage nach der Abhängigkeit der Realen ihrem Sein nach von Einem Absoluten ist demnach für alle angewandten Disziplinen der Naturforschung und Philosophie, für Physik, Chemie, Physiologie, Psychologie und Theologie völlig irrelevant. Zwei Forscher können in allen diesen Disziplinen ganz genau denselben Maximen folgen und zu denselben Resultaten gelangen, und können dennoch hinsichtlich des absoluten Seins der letzten Elemente ganz entgegengesetzte Ansichten hegen, indem der eine in dieser Hinsicht metaphysisch strenger, der andre weniger streng denkt, oder diese Frage ganz dahin gestellt sein läßt. Dabei ist wohl zu beachten, daß sich Lotts Eigentümlichkeit lediglich auf den einen Punkt, nämlich die substantielle Einheit, bezieht, im übrigen sieht er die innern Zustände des Einen Absoluten genau so an, wie die realistische Metaphysik die realen Wesen betrachtet, nämlich als ewig vorhanden, von bestimmter, beharrlicher Qualität, von welcher ihre Wechsel-

wirkung abhängt und an welche (Qualität) Gott oder das Eine Absolute gebunden ist.

Der Sache nach ist die einheitliche Weltanschauung auch im andern Falle, nämlich bei der völligen Absolutheit der realen Wesen, gesichert, falls nur eine unbedingte Dependenz alles Geschehens von Gott festgehalten wird. Hier hat man dann Einheit in der Vielheit, oder einen vernünftigen, organischen Zusammenhang des Ganzen, wenn man will eine Immanenz Gottes in der Welt. Das ist das Wahre und Berechtigte am Monismus.

Das hat auch Bender erkannt. Er bemerkt, daß ein Gott, welcher dasselbe in der Form der absoluten Einheit ist, was die Welt in der Form der gegensätzlichen Vielheit ist, oder eine Metaphysik, welche lehrt, daß die geteilte empirische Welt nur die Erscheinung einer transcendenten stofflichen Gleichheit ihrer Teile ist, untauglich sei für die Religion, wie für die Wissenschaft; daß aber dessenungeachtet (d. h. doch obgleich der substantielle Monismus verworfen und demnach der Pluralismus statuiert wird), Harmonie, Sinn und Endzweck in der Welt gefunden werden kann. Das Eine (Gott) in Allem und Alles in diesem Einen schauen, fühlen und damit die höchste Einheit als die Alles producierende, beherrschende und versöhnende Macht in schlechthinniger Abhängigkeit unmittelbar erkennen und innerlich erleben, das ist Religion.*) Diese Ansicht, welche auch ein „einheitliches Weltbild“ genannt wird, ist offenbar nur eine dem Geschmack unserer Zeit Rechnung tragende Umschreibung dessen, was die christliche Religion immer gelehrt hat, nämlich die durchgängige Dependenz der Welt von Gott, oder dessen Allmacht und Allgegenwart.

Zum Schluß mögen nun noch einmal die beiden, streng genommen metaphysisch allein möglichen Weltanschauungen, die

* Bender: Schleiermachers Theologie. 1877. I. 192 u. 216.

monistische und die pluralistische, einander gegenübergestellt werden; denn um diesen Gegensatz allein handelt es sich schließlich in der theoretischen Philosophie und demnach auch in der spekulativen Theologie. Und zwar sollen die beiden Weltansichten unter einem Gesichtspunkt dargestellt werden, der den modernen Philosophen und Theologen sehr geläufig ist, nämlich unter dem des Organischen und Mechanischen, wobei sich zugleich zeigen wird, daß es der Monismus nirgends zu einem wahren organischen Zusammenhange, sondern nur zu einem sehr oberflächlichen Schein davon bringen kann, daß es vielmehr der Pluralismus ist, welcher rechtmäßig zur Einheit in der Vielheit, zu kunstreicher, systematischer Gliederung bis ins Kleine und Kleinste, also zu organischem Zusammenhange geführt wird. *)

---

*) Darum bemerkt G. Gerland (Anthropologische Beiträge I. 1875. IV.) mit Recht: „Die atomistisch-mechanische Betrachtungsweise ist einer idealen und ästhetischen Betrachtungsweise des Lebens und der Weltentwickelung nicht nur nicht feindlich, vielmehr leitet sie auf diese hin, ja diese wird erst durch jene vollendet, erst lebendig und lebenskräftig, und umgekehrt, die zweite Auffassung ist nichts ohne die erste.

Über organische und mechanische Weltanschauung.

In einem ausgebildeten philosophischen System pflegt die allgemeine Weltanschauung, welche darin geboten wird, von dem eigentlichen Fundamente, worauf diese sich gründet, unterschieden zu werden. Denn wenn auch in einem Lehrgebäude, welches ein wirklich zusammenhängendes System sein soll, die Weltanschauung als das notwendige Resultat ganz und gar aus den Gründen folgen muß und eins mit dem andern steht und fällt, so sind doch in der That nur die allerwenigsten philosophischen Systeme so konsequent durchgeführt und in sich abgeschlossen; „denn von jeher haben sich die Philosophen erlaubt, Meinungen zu hegen neben ihrem Wissen, und jenen die Ausdehnung zu geben, welche diesem versagt war.“*) Noch mehr macht sich eine derartige Scheidung bei denen geltend, welche ein philosophisches System beurteilen, bekämpfen oder sich aneignen. Dabei geschieht es nicht selten, daß nur die Resultate desselben, die allgemeine Weltanschauung ins Auge gefaßt und „das eine Prüfung des Systems genannt wird, wenn man sich fragt und in sich nachfühlt, ob man Gefallen finde an den Lehren desselben. Und den Maßstab des Gefallens

---

*) Herbart. XII. 254.

bilden teils vorhandene Ansichten, zu denen die neuen passen oder nicht, teils macht sich ein gewisser ästhetischer Beifall geltend, oft mag es auch nichts anderes heißen, als, ob das System behagliche Ansichten gebe von der Welt und dem Leben."*)

Gefällt ein System auf diese Art nicht, dann wird oft nach seiner Begründung nicht weiter gefragt, es wird verworfen. So ist es in neuester Zeit der Hegelschen Philosophie ergangen, man mag deren Konsequenzen für die Wissenschaft, den Staat und die Kirche nicht und glaubt nun in gewissen Kreisen der Prüfung des eigentlichen Fundaments überhoben zu sein, ja meint wohl nicht selten, die Grundlagen und die Methode des Systems beibehalten zu dürfen, wenn man sie nur zu anderen Resultaten hinführe, indem man nicht einsieht, daß jene Resultate die notwendigen Konsequenzen aus den betreffenden Prinzipien sind. Gefällt hingegen die Weltanschauung, welche ein System bietet, oder besitzt sie wie bei Schopenhauer den Reiz des Nichtgewöhnlichen und Pikanten, dann wird sie angenommen und auf dem Wege des gewöhnlichen Literatentums umhergetragen, auch wenn die eigentlichen Gründe als unzureichend erkannt werden; man glaubt, jene Anschauung besser begründet zu haben, oder daß sie doch besser begründet werden könne; wie wenig Vorsicht aber oft gebraucht wird, wenn ein Resultat begründet werden soll, welches bereits als feststehend erachtet wird, ist bekannt. Derartige Gründe sind häufig nichts anders, als subjektive Beweggründe des Denkens. So ist es namentlich vielfach der Schellingschen Philosophie ergangen, wiewohl doch prinzipiell zwischen Schelling, Hegel und Schopenhauer kein erheblicher Unterschied besteht, und es ist sehr begreiflich, wenn ein Franzose in dieser Beziehung sagt: es werde nur der einen Unterschied finden können, welcher

*) Herbart Werk I. 453.

besonders tief in die Geheimnisse der deutschen Phraseologie eingeweiht ist.

Daß das eigentliche spekulative Fundament der Schellingschen Philosophie äußerst schwach war, konnte nicht lange verborgen bleiben; allein es imponierte die allgemeine umfassende Weltanschauung derselben, die sich auf den Gesamteindruck, welchen die ganze gegebene Natur auf uns macht, stützte; und die mancherlei Beziehungen, welche durch einander spielten und von denen man sich angesprochen fühlte, wußte man nicht besser zu bezeichnen, als daß die ganze Anschauung als eine durch und durch organische gerühmt wurde. Selbst Fries, der strenge Kritiker Schellings, meint doch, „diesem gehört das Verdienst, daß er unter uns zuerst das höchste Gesetz der Organisation und ihres Lebens anerkannte und so die Natur in sich selbst lebendig machte, er stellte mit Besonnenheit den Grundsatz auf, daß die Welt unter Naturgesetzen ein organisiertes Ganzes sei; er setzte somit den Organismus, welcher sonst immer nur ein beschwerlicher Anhang der Physik blieb, in ihren Mittelpunkt und machte ihn zum belebenden Prinzip des Ganzen.“*) Obschon nun die Schellingsche Philosophie gegenwärtig mit Recht als ein überwundener Standpunkt angesehen wird, so hört man doch nicht selten noch die Meinung äußern: Schelling habe erst die rechte lebendige Weltanschauung gebracht, welche durchweg teleologisch und organisch sei, da nach ihr das Universum ein nach innern Gesetzen sich entwickelndes „Leben und Subjekt, Natur und Geist als zwei verschiedene

*) S. bei Herbart Werke III. 321 und 459. An einer andern Stelle heißt es bei Fries: „die durchgängige mathematische Erklärlichkeit der materiellen Erscheinungen macht es notwendig, daß sich auch der Organismus vollständig aus den Gesetzen der materiellen Physik muß erklären lassen, welche sich über Bewegung, Zug und Stoß nicht versteigen. So muß es denn auch ein äußerer Prozeß, vermittelt durch bewegende Kräfte der Materie sein, durch den die Lebenserscheinungen meines Körpers bestehen.“

Daseinsstufen der einen ewigen Vernunft umfassendes Ganzes sei."*)

Indem nun diese Art der Anschauung die wahre, lebendige, teleologische, umfassende, poetische, freie, religiöse genannt,**) und der sogenannten mechanischen, als die höhere und würdigere,

---

*) J. Huber: die Lehre Darwins. 1871. S. 65.

**) Bekanntlich weiß Schelling von allen und jedem zu reden und zwar hat seine Rede für viele den Reiz des Wunderbaren; selbst heut zu Tage lassen sich noch einige davon imponieren, so heißt es z. B. bei Peip (die Geschichte der Philosophie als Einleitungswissenschaft. Eine Antrittsvorlesung. 1863. S. 15), welcher den Zuhörern eine Philosophie verspricht, die nicht allein des Glaubens bedarf, sondern auch dieses Bedürfnis befriedigt: „es sind vor allen Baader und der spätere Schelling, die mit ungleich höherem Aufschwung und Anspruch ein radikal Neues, eine Erhebung ins Volle und Ganze, eine weder theologisch noch kosmologisch einseitige christliche Philosophie anzubahnen versucht haben." Und daß die gesamte spekulative, monistische Theologie der positiven wie der negativen Richtung in dem Geltendmachen einer sogenannten organischen Weltanschauung und zwar wesentlich im Sinne Schellings das Heil der Wissenschaft und Religion zu finden meint, bedarf nach den frühern Mitteilungen keiner weitern Beläge. Alle jene Theologen werden etwa folgenden Worten von Delitzsch (System der christlichen Apologetik. 1869. S. 22) zustimmen: „Wenn in irgend einem Begriffe sich der geistige Charakter und Fortschritt unserer Zeit spiegelt, so ist es der Begriff des Organischen. Es ist Kants Verdienst, ihn entdeckt zu haben. Schelling lehrte dann die Welt als einen Gesamtorganismus anschauen, und Hegel brachte den Begriff der organischen Entwickelung hinzu, welcher die Weltgeschichte in ein ganz anderes Licht stellte. Die Philosophie (nicht die Naturwissenschaft) hat das menschliche Denken und Forschen mit diesem Begriffe bereichert, welcher der Stein der Weisen zu heißen verdient. Die Naturwissenschaft hat ihn sich angeeignet und hat ihn bis auf den heutigen Tag auch wider Willen bestätigen müssen, obwohl das Organische im Unterschied von dem untergeordneten Mechanischen, was sich beobachten und berechnen läßt, überall einen unsichtbaren Einheitspunkt voraussetzt und also auf ein Geheimnis hinausläuft. Seit dieser Begriff unser Eigentum geworden ist, sehen wir überall (sic!) ein inwohnendes, treibendes Leben, überall ineinanderliegende, koncentrische Kreise, zweckmäßige, allseitige Verkettungen, wechselseitig sich bedingende Zusammenwirkungen. Organische Konstruktion ist die wissenschaftliche Losung."

gegenüber gestellt wird, zeigt sich schon genugsam, daß hier eine völlige Verwirrung der theoretischen und ästhetischen Naturbetrachtung zu Grunde liegt.

Was versteht man nun unter organischer und was unter mechanischer Weltanschauung? und was ist davon zu halten?

Zunächst beruht der Unterschied zwischen Organismus und Mechanismus auf empirischer Grundlage. Als Mechanismus wird einmal eine Verbindung mehrerer verschiedener, an sich selbständiger Körper zur Hervorbringung eines bestimmten Effekts bezeichnet, zum andern die Regel, nach welcher sich jene mit einander verbundenen Körper gesetzmäßig bewegen. In letzterer Beziehung nennt man wohl auch, noch ganz absehend von einem bestimmten Zwecke, das Sonnensystem einen Mechanismus. Beides findet sich auch im Organismus, der eigentliche Unterschied besteht nur darin, daß letzterer, so lange er ohne besondere Störung fortarbeitet, das unbrauchbar Gewordene von selbst ausscheidet, dagegen das von außen Aufgenommene sich assimiliert und dadurch sich selbst trotz der beständig stattfindenden Abnutzung regeneriert. Dagegen ist dies bei einem Mechanismus nicht der Fall. Diese drei Verrichtungen des Stoffwechsels, der Ausscheidung, Assimilation und der Reproduktion (resp. Regeneration) setzen natürlich bereits eine Vielheit von mit einander verbundenen, nach bestimmten Gesetzen sich bewegenden Teilen voraus, welche ausgeschieden werden, denen assimiliert wird, und welche regeneriert werden.*) Die Merkmale des Mechanismus, das gesetzmäßige

*) Nur da, wo etwas vorhanden ist, (ein System von Teilen oder innern Zuständen) dem assimiliert wird, kann vom Organischen gesprochen werden. So läßt sich der Begriff eines Organismus auf einen schon einigermaßen ausgebildeten Geist, eine Gesellschaft, auch auf ein wissenschaftliches System anwenden; aber ein entschiedener Mißbrauch des Wortes ist es, wenn jeder Zusammenhang, jede wissenschaftliche Entwickelung, in der ein Begriff aus dem andern abgeleitet wird, etwas organisches genannt wird.



Zusammenwirken mehrerer Teile zu einem Totaleffekt finden sich also auch im Organismus und es bestehen zwischen beiden wohl scharfe und wesentliche Unterschiede, aber es hat doch kein eigentlicher, absoluter Gegensatz statt.

Für den tierischen Organismus kommt nun noch als ein besonderes Merkmal die Centralisation, die Beseelung hinzu; davon indes ist das allgemein Organische, das leibliche Leben als solches wohl zu unterscheiden. Durch diese Centralisation bekommt der tierische Organismus eine bei weitem strengere Einheit als der pflanzliche, indem alle seine Teile mit einem Centralwesen in direkter oder indirekter Wechselwirkung stehen.*)

Um von diesen empirischen Unterschieden des Mechanischen und Organischen zu der sogenannten organischen Weltanschauung im Allgemeinen zu gelangen, bedarf es nur einer Verallgemeinerung der aufgezählten, empirisch erzeugten Begriffe. Nun verlieren freilich Naturbegriffe und Naturgesetze alle Bedeutung, wenn ihre naturgemäße Bestimmtheit aufgehoben oder zu sehr verallgemeinert wird; aber gleichwohl besteht das Wesen der sogenannten organischen Ansicht von der Welt in nichts anderm, als in einer Reihe ungehöriger Verallgemeinerungen.

Davon wird zunächst das Prinzip der Centralisation, der Einheit getroffen, indem dasselbe als ein allgemeines Merkmal des Organismus, also auch den Pflanzen zugehöriges, betrachtet wird. Hier hat man noch insofern recht, als allerdings auch den Pflanzen eine gewisse Einheit zukommt, nämlich die gegenseitige Verbindung und Zusammengehörigkeit aller einzelnen Teile und deren Zusammenwirken zur Erhaltung der Art und des Individuums. Aber man hat unrecht, wenn diese Art der Einheit als etwas nur graduell geringeres, denn bei den Tieren angenommen wird, als ob dasselbe Prinzip, welches in den Pflanzen als ein vegetatives wirksam sei, nur

*) **Waitz**: Grundlegung der Psychologie. 1846. S. 34.



strenger einheitlich zusammengefaßt, auch das geistige Leben der Tiere hervorbringe. Wird indes von dem Thatsächlichen ausgegangen und dies zu erklären gesucht, so ist wohl Veranlassung vorhanden, für die animalischen Geschöpfe ein Centralwesen anzunehmen, aber gar nichts deutet bei dem pflanzlichen Organismus auf ein solches hin; vielmehr findet hier ein specifischer und nicht bloß ein gradueller Unterschied statt.

Die gegenseitige Verbindung und Abhängigkeit verschiedener Teile (Organe), welche allerdings eine relative Einheit genannt werden kann, pflegt indes noch mehr verallgemeinert zu werden, nämlich zu einer strengen, realen Einheit, einem Eins. Und indem ferner jenes andere Merkmal, daß ein Organismus im steten Stoffwechsel begriffen ist, die innere Konstruktion zugleich vernichtend und selbst wiederherstellend, abermals übertrieben wird, gelangt man zu dem Begriff vom Organismus als einer durchweg selbständigen, in sich abgeschlossenen Einheit: der Organismus trage sein Leben in sich selbst, sei nur Entwickelung von innen heraus, ja er selbst sei nur die notwendige Entwickelung eben dieser Einheit; er sei ein geschlossenes Ganze, wie ein perpetuum mobile.

Um zu begreifen, wie man denn ganz vergessen konnte, daß das Organische nicht das Selbständigste, sondern umgekehrt gerade das Abhängigste und Bedürftige, das stets zwischen Krankheit und Gesundheit Schwankende, das eigentliche Leidende im Erfahrungskreise sei, daß Pflanze und Tier der Nahrung, der Luft, des Lichtes u. s. w. bedürfen und alles dies von außen aufnehmen müssen, um zu bestehen, erinnere man sich, daß die Kenntnis der eigentümlichen organischen Vorgänge in jenen Zeiten, da dergleichen Meinungen entstanden, noch eine sehr dürftige war. Heutzutage wissen wir, daß in den Nahrungsmitteln u. s. w. bereits alle Elemente enthalten sind, welche den leiblichen Organismus bilden, ja daß in demselben überhaupt nichts vorhanden ist, welches nicht von außen aufgenommen

ist. Darum sind die Wiederholungen ähnlicher Reden von der Selbständigkeit und der Einheit des Organismus, so häufig sie in gewissen Kreisen noch sind, gegenwärtig nicht mehr so leicht erklärlich und verzeihlich, als vordem. Drängte sich nun aber die Erkenntnis auf, daß der Organismus doch nicht ganz selbständig sei, daß er vielmehr in sich aufnimmt, was nicht organisch, was nicht er selbst ist, so half die Erinnerung an den Idealismus, von dem die ganze Spekulation in der neuen Zeit eigentlich ausgegangen ist. Dieser verneint jenes Nicht. Auch das nicht zu dem einzelnen Organismus Gehörige, auch das scheinbar Äußerliche wird vom Idealismus als ein Innerliches betrachtet, die ganze Natur sollte Ein Organismus sein, sollte sich selbst organisieren, ewige Jugend besitzen und wie derartige Reden weiter lauten. Etwas Unorganisches sollte es demnach allerdings nicht geben, und in der That wird dasselbe zuweilen als das Nichtige, wenigstens als das Nicht-sein-sollende, nicht ursprüngliche angesehen, als ein solches, das erst durch einen Abfall vom Ursprünglichen entstanden sei.*)

Bei dergleichen Aufstellungen von der Natur als Einem Organismus mag auch die Unkenntnis, daß alles organische Leben erfahrungsgemäß in relativ sehr enge thermometrische und hygrometrische Grenzen eingeschlossen ist, mit gewirkt haben, zum andern aber wolle man nicht vergessen, daß jenes Zeitalter zugleich das der Poesie war, und man sich auch in der Philosophie vielfach poetische Licenzen gestattete.

Noch in anderer Weise wurde die gegebene Abhängigkeit der einzelnen Teile eines Organismus übertrieben: es wurde die gegenseitige Abhängigkeit des Wirkens in eine des Seins umgedeutet, es sollten sich die auf einander bezogenen Teile gegenseitig bedingen und schaffen, oder da der Organismus

---

*) Leutpoldt: Lehrbuch der Theorie der Medicin u. s. w. 1851. S. 12—26.

wohl auch als Ein reales Ganze noch seinen Teilen gegenüber gestellt wurde, so sollte das Ganze, welches als Einheit eigentlich nur in der Möglichkeit nämlich für den Zuschauer vorhanden ist, die Bedingung der einzelnen Teile, und die Teile zugleich die Bedingung des Ganzen sein, der Organismus sei von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung. Daß hiermit in Wirklichkeit gar nichts gesetzt wird, leuchtet ein, denn eines muß gleichsam auf das andere warten, um zu sein, allein bei dem Organismus, meinte man, eben das Unmögliche, das In-sich-widersprechende als das Geheimnisvolle und Räthselhafte anstaunen zu müssen.

Zu der Aufstellung von diesen Widersprüchen hat nicht am wenigsten das Problem der Inhärenz beigetragen, denn bekanntlich bietet das Ding mit mehreren Merkmalen ein Vieles, welches Eins sein soll oder eine Einheit, welche vieles ist. So lag im Gegebenen selbst eine dunkel gefühlte Nötigung, gewisses Vieles als Eins oder allgemein die Vielheit der Welt als Eins und dieses Eins als Vieles zu denken. Hier hat man den berüchtigten Begriff der causa sui, des Einen, welches die Ursache des Vielen, sowie des Vielen, welches doch nichts außer dem Einen, sondern das Eine selbst sein soll, aufgenommen. Das All-Eine ist seine eigne Bedingung, damit es sein kann, muß es seiner eignen Existenz vorangehn und dieselbe verursachen.

Ohne uns bei diesen bekannten Widersprüchen aufzuhalten, fragen wir nur, ist denn damit die Einheit gewahrt?

Zunächst erinnere man sich, wie der Begriff dieser Einheit gewonnen ist; es ward die Centralisation des tierischen Organismus auf alle Organismen ausgedehnt, und damit in eine gegenseitige Abhängigkeit des Wirkens aller einzelnen Teile umgedeutet, dieselbe alsdann auf das ganze Universum ausgedehnt und als gegenseitige Bedingtheit des Seins verstanden und so endlich noch einmal übertrieben als reale ab-

solute Einheit des Alls an die Spitze des Systems und der Weltentwickelung gestellt. Demnach liegt bereits alles Gegebene in dieser Einheit, wenigstens hat man diesen Begriff aufsteigend von dem Einzelnen zum Allgemeinen gewonnen, und so glaubt man, müsse sich das Einzelne auch aus dem Ganzen ableiten lassen. Mag nun immerhin dieses Letzte, das Eine, die Indifferenz genannt werden, in Wahrheit ist es doch ein Vieles, denn es muß das Viele, wie es gegeben ist, in sich enthalten; es ist der Urgrund, d. h. die alleinige Ursache der gegebenen Mannigfaltigkeit. Und wenn allerdings nach der Voraussetzung, eines bedinge das andere in seinem Sein, streng genommen, gar nichts ist oder geschieht, so ist doch in der That etwas gegeben und zwar ein Mannigfaltiges. Es muß also, wenn schon per impossibile, ein Reales gesetzt werden, und zwar kann dieses Reale nur zum Schein eine Einheit genannt werden, denn dieselbe wird alsbald sich in eine Vielheit zerspaltend gedacht; die Einheit ist nur vorgeschoben; in Wahrheit wird doch ein ursprünglich Vieles angenommen; der Monismus ist nur Schein, welcher stets dem Pluralismus weichen muß.

Aus dieser Verlegenheit hilft sich der Monismus durch eine weitere Verallgemeinerung eines anderen Merkmals des Organismus. Der Organismus lebt, er ist nichts Starres, Totes; er zerstört sich und baut sich wieder von innen heraus auf. Das Besondere dieses Geschehens besteht darin, daß das unbrauchbar Gewordene ausgeschieden und durch neu Aufgenommenes vermöge der Assimilation ersetzt und so das Ganze regeneriert wird. Von dieser besonderen Art des Geschehens wird jedoch bei der Verallgemeinerung abgesehen, indem bald das organische Leben zum bloßen Geschehen, Werden herabgesetzt, bald alles anorganische Geschehen als Leben angesehen wird. Und weil hierbei wiederum vergessen wird, daß auch das Leben der Organismen nur durch von außen Aufgenom-

menes erhalten werden kann, so wird jenes Werden als ein absolutes, d. h. ursachloses, nur von innen heraus sich entwickelndes Werden betrachtet. Hier stellen sich nun die Reden ein, daß Alles lebe, die Natur sich selbst organisiere und ähnliche.*) Freilich liegt auch zu dergleichen Gedanken insofern Veranlassung in der Natur vor, als in der That alles Gegebene mehr ein beständiges Werden und Wechseln, als ein starres Beharren zeigt. Mit dem absoluten Werden glaubt man nun ohne besondere Schwierigkeiten aus dem Einen das Viele ableiten zu können, denn daß Eins zu andern und wieder zu andern wird, das ist ja seine Natur. Ein gewöhnlicher Ausdruck für solche Vorgänge ist, das Ganze bejahe sich selbst in dem Einzelnen; man sollte eher erwarten, es verneine sich das Ganze im Einzelnen, das Unendliche im Endlichen; allein mit Berufung auf das absolute Werden gewinnt jene Bejahung einen gewissen Schein, indem darnach das Einzelne nur ein Durchgangspunkt des Alls, ein notwendiges Moment, ein Mikrokosmos u. s. w. ist. Doch wir wollen auf all die Ausdrücke, wie Manifestation, Immanenz, lebendiges Band u. dgl. nicht eingehen, sondern wieder hervorheben, daß mit all den Reden doch keine wahre Einheit erreicht ist. Denn macht man Ernst mit der Vorstellung, jedem Einzelnen das zuzuschreiben, was vom Ganzen gilt, dann wird jedes Einzelne zu einem pantheistisch gefaßten Gott.**) Aber auch das Eine als werdend das Viele ist kein Eins. Schon durch den Trieb, durch welchen das Eine zum Vielen wird, kommt in das Eine ein Zwiespalt, denn es ist ein Trieb zur Nicht-Einheit. Reflektiert man dann auf den Effekt dieses Triebes, so ist die Viel-

*) Wie wenig auf die Welt als Ganzes die Bezeichnung eines Organismus anwendbar ist, so auch Schaarschmidt: Der Atheismus. 1879. S. 16—18.

**) Wie dies bei Droßbach behauptet wird. (Über die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung. 1865. S. 155.)

heit da, die Einheit ist verloren gegangen, indem sie eben in ein Vieles sich gespalten hat. Um aber dennoch die dem Pluralismus vorgeschobene Einheit zu halten, versteigt sich Schelling zu der abenteuerlichen Meinung, daß jedes Einzelne in dem Vielen das ursprünglich Eine sei, oder daß in jedem Einzelnen sich das Ganze wiederhole, womit gleichwohl doch die Einheit aufgegeben wird.

Indessen noch von einer anderen Seite angesehen, scheint gerade der Begriff des absoluten Werdens sehr gut auf den Organismus anwendbar. In den Begriff des Werdens denkt man unwillkürlich eine gewisse Regelmäßigkeit des Flusses der Erscheinungen hinein, hingegen enthält das Prädicat „absolut“ eine gewisse Milderung der strengen, eisernen Gesetzmäßigkeit. Läßt sich nun in der That im Organismus ein gesetzmäßiger Verlauf der Prozesse nicht verkennen, so scheint doch auf der andern Seite für eine minder genaue Kenntnis der organischen Vorgänge die Wirkung nicht fest an die Ursache geknüpft zu sein, sondern ein gewisser Spielraum, eine gewisse Elasticität des gesetzmäßigen Verlaufs zu bestehen. In diesem Sinne lassen sich allerdings die Definitionen, welche manche Naturforscher vom Leben geben, deuten. Herbart führt z. B. folgende an: 1) von Stahl: Leben ist derjenige Zustand eines, vermöge seiner Mischung zu baldigster Verderbnis geneigten Körpers, in welchem jene Mischung unverändert bleibt; 2) von Humboldt: belebte Körper werden ungeachtet des ununterbrochenen Strebens ihre Gestalt zu ändern, durch eine gewisse innere Kraft daran gehindert; 3) von Treviranus: Leben ist ein Zustand, den zufällige Einwirkungen der Außenwelt hervorbringen und unterhalten und in welchem dennoch eine Gleichförmigkeit der Erscheinungen herrscht. „Überall“, bemerkt Herbart dazu, „ein Ungeachtet und ein Dennoch. Fast als ob Jemand sagte: ungeachtet ich zu wissen meinte, was Materie ist, so paßt mein Begriff von ihr doch nicht auf

belebte Materie.“*) Und kann auch nicht passen, wird der Vertreter der organischen Weltanschauung fortfahren, denn im Organismus herrscht nicht bloß Notwendigkeit aber auch nicht bloß Freiheit, sondern er ist die Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit. Indes nur eine sehr geringe Kenntnis der organischen Vorgänge kann darin eine Spur von Freiheit in dem Sinne finden, als gäbe es gewisse Ereignisse ohne alle Ursache, oder Ursachen, die im Organismus schlechthin andere Wirkungen hervorbrächten, als außer demselben. Eine genauere Analyse hat das Gegenteil davon nachgewiesen, wo man früher keine Ursache sah, ist diese gefunden, und wo man früher eine Gleichheit der Ursache im Organischen und Anorganischen mit verschiedener Wirkung behauptete, hat sich auch die Verschiedenheit der Bedingungen, welche im Organismus bei weitem komplicierter sind, herausgestellt. So daß im Organismus für eine Freiheit in jenem Sinne durchaus kein Platz ist und das absolute Werden auf keinen der organischen Vorgänge paßt. Es giebt, wie Liebig sagt, im Organismus wohl sehr vieles noch Unbegriffene, aber nichts schlechthin Unbegreifliches.

Ebensowenig ist der Begriff der Notwendigkeit, welche Ursache und Wirkung an einander knüpft, auf das Eine, welches sich successiv von innen entwickeln soll, anwendbar. Läßt man den Kausalbegriff hier gelten, so müssen natürlich alle Ursachen, welche die gegebenen Erscheinungen bewirken, lediglich in dem Einen liegen. Sind aber alle Ursachen beisammen, dann darf die Wirkung keinen Augenblick zaudern, hervorzutreten. Liegen also, wie schon oben hervorgehoben ist, alle Ursachen zu allen Ereignissen lediglich in dem ursprünglich Einen, so müßte die gesammte Natur von aller Ewigkeit fix und fertig vorhanden sein. Eine successive Weltentwickelung, ja ein Werden überhaupt und ein Leben insbesondere ist damit schlechterdings unverträglich.

---

*) Herbart. I. 230.

Zur Vollständigkeit der sogenannten organischen Weltanschauung gehört nun noch Eins: nämlich die Verallgemeinerung der menschlichen Vernunft einmal zu geistigen Vorgängen überhaupt und dieser zur allgemeinen, lebendigen Einheit, wie sie dem Ganzen und dem Einzelnen zugeschrieben wird. Alt ist die Bewunderung der künstlichen Gliederung der Organismen und ihre teleologische Betrachtung, welche zur Annahme einer schöpferischen Intelligenz führte. Diesem Schlusse entzieht sich die organische Weltansicht, indem sie es eben verneint, daß die Naturkräfte blindwirkende Kräfte sind. „Man lasse sich nicht durch das Vorurteil fangen, als könnte die blind wirkende Natur kein zweckmäßiges Werk hervorbringen. Es ist nicht wahr, daß die Natur eine blind wirkende Ursache sei: sie handelt nicht auf das Geradewohl ... sie ist das Werk eines immanenten, von innen heraus die Materie gestaltenden Künsters, es ist die Idee des Lebens, als der sich von innen heraus seine Mittel schaffende, sich selbst verwirklichende Zweck.*) Die in der Natur erscheinende Schönheit und Zweckmäßigkeit verkündet einen in ihr wirkenden Geist und Verstand, und mit Recht wird die Weisheit eines Gottes in ihr angeschaut; nur muß dieser Gott nicht als ein Künstler vorgestellt werden, der außer seinem Werke ist und verharrt. Der Künstler steckt hier im Werke selbst, ist sein Beseelendes, Inneres: nur darum ist es lebendig.“ **)

Diese Reden werden erklärlich, wenn nicht aus den Augen gelassen wird, daß diese ganze Spekulation aus dem Idealismus stammt. Dieser sieht eben das als Nicht-Ich erscheinende, die natürlichen Vorgänge als das Nichtige an, welche nur als Position des Ich, der Vernunft Dasein haben. Nun ward von Fichtes Nachfolgern ohne weiteres das absolute Eine

*) Strauß: Dogmatik. I. S. 386.

**) Daumer: Anleitungen eines Systems spekulativer Philosophie. Seite 9.

nach Art eines menschlichen reinen Ich gedacht. Ist also das erste Eine zugleich absoluter Geist oder Vernunft, so können auch seine Manifestationen, seine Bejahungen, d. h. Alles, was ist und geschieht, vernünftig genannt werden und zwar nicht nur in dem Sinne, daß alles vernünftig angeordnet ist und schließlich zum Vernünftigen führt, sondern alles hat und ist selbst Vernunft, participiert an der allgemeinen absoluten Weltvernunft und darum ist es. Wollte man fragen: wie aber, wenn ohne vernünftiges Denken die Welt nicht sein kann, wie hat sie sich denn ohne dasselbe viele tausend Jahre beholfen, ehe der Mensch, welchem doch thatsächlich allein von den uns gegebenen Geschöpfen ein vernünftiges Denken zukommt, vorhanden war? so wird darauf geantwortet: die Vernunft ist immer vorhanden gewesen und zwar dasselbe Quantum zu aller Zeit, nur war es ehedem latent, unbewußt und kam erst im Menschen zum Selbstbewußtsein.

Für die organische Weltanschauung ist es weiterhin nicht wesentlich, ob das All-Eine Gott genannt wird oder nicht, sie wird von Pantheisten und Atheisten vertreten. Freilich ist die pantheistische Auffassung das Gewöhnliche, diese lehrt, Gott sei der Welt immanent, habe sich liebend in sie hingegeben, alles Sein und Geschehen seien Theophanien u. s. w. Saubere Theophanien! ruft Schopenhauer aus, welcher sich freilich in dieser Beziehung nur dadurch von den Vertretern der Lehre vom All-Einen unterscheidet, daß er dieses nicht Gott nennt.

Die sogenannte organische Weltanschauung beruht demnach einmal auf einer höchst mangelhaften Kenntnis des Organischen, wie es empirisch gegeben ist, sodann auf einer Reihe von verallgemeinernden Übertreibungen des specifisch Organischen und endlich auf einer dunkel gefühlten Nötigung, die Rätsel, die Probleme zu lösen, welche das Gegebene dem Denken aufgiebt, namentlich die Probleme der Inhärenz und der Veränderung.

Hinsichtlich des ersten kann entweder die Einheit aus der Vielheit oder die Vielheit aus der Einheit, hinsichtlich des zweiten das Werden aus dem Sein oder das Sein aus dem Werden erklärt werden. Die organische Weltanschauung thut in beiden Beziehungen das letztere. Sie hat damit den Vorteil, die Schwierigkeiten, die in den Begriffen der Wechselwirkung, der causa transiens, des influxus physicus, der actio in distans liegen, zu vermeiden. Denn die Mehrheit selbständiger Wesen, bei deren Voraussetzung allein sich jene Begriffe geltend machen, wird eben geleugnet. Aber die Freude über Vermeidung dieser Schwierigkeiten macht blind gegen andere; die ursprüngliche Einheit hat nun zu viel Verbindung gestiftet und die gegebene Sonderung und Mannigfaltigkeit bleibt bei dieser Annahme unbegriffen.

Der andere Versuch geht darauf aus, die Einheit als eine formale, aus einer ursprünglichen Vielheit unveränderlicher Wesen und das Werden aus dem Sein abzuleiten. Die Weltanschauung, welche sich die organische nennt, heißt die andere die mechanische, und macht durch eine verallgemeinernde Übertreibung der Prinzipien derselben gegen sie etwa Folgendes geltend:

1) Es geschieht nichts absolut, d. h. ohne Ursache; damit geht die Freiheit, die ungezwungene Leichtigkeit und Selbstthätigkeit der Natur verloren.

2) Durch die Annahme einer Mehrheit von Atomen wird die Natur zerbröckelt, sie verwandelt sich in ein Aggregat äußerlich zusammengehäufter Massen, die kein inneres Band verknüpft.

3) Alles Geschehen geht auf eine Anregung von außen zurück; das ist eine tote, leere, die Natur der inneren Fülle beraubende Ansicht, die nichts als monotone Bewegung, Druck und Stoß kennt und daraus mühsam und kleinlich die Natur zu erklären sucht.



4) Gott wird der Welt gegenüber in ein ganz äußerliches Verhältnis gesetzt und sein Wirken auf die Welt besteht gleichfalls nur in einem äußerlichen Stoßen.

Was den ersten Punkt anlangt, so mag es allerdings einem phantastischen Denken unbequem sein, nicht frei nach Belieben mit der Erklärung der natürlichen Ereignisse schalten zu können; allein schon längst steht es empirisch fest, daß auch im Organismus, wie in der ganzen Natur, alles und jedes bestimmten und unveränderlichen Gesetzen gehorcht, und für ein absolutes Werden, eine absolute Freiheit nirgends Raum ist. So lehrt es die Erfahrung und so fordert es die Logik a priori. Auch für die geistigen Vorgänge ist die absolute Freiheit ein ungereimtes und unnützes Postulat. Die Annahme einer strengen Gesetzmäßigkeit thut weder den moralischen noch religiösen Interessen Eintrag, vielmehr werden diese dadurch nur gefördert.

Der zweite Punkt ist eine nicht geringere einseitige Übertreibung, als wenn von der organischen Weltanschauung gerühmt wird, sie biete eine umfassende, zusammenhängende, harmonische Naturansicht, der Organismus sei eine Einheit und das Ganze bilde sich die einzelnen Teile an. Ein harmonisches Ganze kann doch, recht verstanden, nichts anderes bedeuten, als eine relative Einheit, ein System von gegliederten, zusammengehörenden einzelnen Teilen. Nun aber liegt auf der Hand, die einzelnen Teile müssen erst überhaupt vorhanden sein, ehe sie gegliedert und zu einem einheitlichen System zusammengefügt werden können, sonst hat man Gliederung, aber keine Glieder, Beziehungen ohne Bezogenes. Ein organisch gegliedertes Ganze setzt demnach letzte, selbständige Elemente voraus. Hingegen ist mit einer dynamischen Weltansicht, welche die Natur als geometrisches Continuum auffaßt, eine wirkliche Gliederung nicht verträglich. Eine genauere Analyse des Organismus führt ganz ungezwungen zur Diskretion der Materie (der Atomistik oder Monadologie) hin. Zunächst führt die-

selbe zu einer molaren Gliederung von palpabelen Massen im Organismus; wird diese weiter ins Spezielle verfolgt, so werden wir zu einer molekularen Gliederung geleitet, und wird diese begrifflich streng durchdacht, so gelangt man zu einer atomistischen, indem jedes Molekül als ein Komplex von Atomen angesehen werden muß, welche vermöge ihrer Wechselwirkung miteinander verbunden sind. Dringt man noch weiter vor, so wird die Annahme notwendig, daß jedes einzelne, einer organischen Verbindung angehörende Atom wiederum ein gegliedertes System von inneren Reaktionszuständen in sich trägt, welches in Rücksicht seiner Entstehung auf eine gewisse Beziehung der betreffenden Atome, d. h. auf eine bestimmte, zweckmäßig geordnete Wechselwirkung derselben hindeutet. Eine derartige, bis ins Kleinste fortgesetzte kunstreiche Gliederung ist nur unter Voraussetzung letzter Elemente denkbar, während die dynamische Ansicht konsequenter Weise nur zu einer Gliederung von sehr oberflächlicher Art führen kann.

So wird allerdings das Ganze aus dem Einzelnen gebildet, aber es ist hier nicht an ein bloßes Aggregat, ein bloßes Neben- und Aneinander, an bloße Bewegungszustände, Zug, Druck und Stoß zu denken; dergleichen kommt auch vor, allein das eigentliche organische Leben beruht auf den inneren Zuständen der den Organismus konstituierenden Atome. Wer jede Mehrheit von Elementen nur als eine Summe, ein Aggregat, welches bloß durch äußerliche Kräfte zusammengehalten wird, betrachten kann, der zeigt, daß er die rohe Vorstellung eines influxus physicus noch nicht überwunden und den wahren Begriff des wirklichen Geschehens noch keineswegs erfaßt hat. — Allerdings wird, wie der dritte Punkt behauptet, alles Geschehen gewissermaßen von außen veranlaßt, d. h. kein reales Wesen, welches Bestandteil der Welt ist, ist von selbst (ohne Ursache) in Thätigkeit begriffen, sondern das wirkliche Geschehen, welches in einem solchen Elemente vor sich geht, ist

bedingt durch die Gegenwart anderer Wesen. Die realen Weltwesen bestimmen sich gegenseitig zu einer Thätigkeit, die im betreff jedes einzelnen als ein lediglich innerer Vorgang, welcher als solcher weder von außen kommt, noch als solcher nach außen geht, angesehen werden muß. Es ist nur eine sehr einseitige Übertreibung und gilt nur von einer gewissen Auffassung der Atomistik, wenn man sagt, der Atomismus kenne keine organische Durchdringung, sondern nur ein bloßes Aggregat innerlich leerer und toter, äußerlich sich stoßender Massen. Im Gegenteil führt die geläuterte Atomistik mit Notwendigkeit zu dem Gedanken einer mannigfachen aus der Wechselwirkung der Atome resultierenden immanenten Thätigkeitsweise derselben und einer dadurch bedingten Gliederung der kleinsten Formelemente.

Wir erwähnten oben, daß die gegliederten Systeme von innern Zuständen in den Elementen des Organismus ein planmäßiges Durchlaufen derselben durch gewisse Verbindungen voraussetzen, in welchen sie jene innern Zustände gewannen. Dies führt nach der bekannten teleologischen Betrachtung zur Annahme einer Intelligenz, welche jene Verbindungen ordnete. Davon ist bereits oben ausführlich gehandelt, wo auch gezeigt ist, wie wenig es zutreffend ist, zu sagen, Gott stehe der Welt äußerlich oder deistisch gegenüber und regiere dieselbe nur durch Stoß und Druck, oder es löse sich dabei die Welt in ein Aggregat von Atomen auf, und die Einheit gehe verloren. „Weit gefehlt, daß es dem System der einfachen Wesen an begriffsmäßiger Einheit fehlte, sind vielmehr alle seine Begriffsbestimmungen, im eigentlichen Sinne, nur durch eine solche Einheit eingegeben; keine derselben hat irgendeine Geltung ohne die übrigen, in welchem streng notwendigen Begriffszusammenhang gerade die Methode dieses Systems zu suchen ist. Sofern das System ein realistisches ist, stellt sich seine Einheit soviel mal heraus, als es Wesen giebt, welche des Zusammen-

fassens eines objektiv Mannigfaltigen fähig sind. Das Zusammenfassen richtet sich nach dem Standpunkt der Intelligenzen: jeder höhere Standpunkt verbessert den niedern und dient ihm als Rechnungsprobe. Alle Standpunkte überdies müssen wegen der Objektivität des Gegebenen, wegen der Gesetzmäßigkeit des Zusammenfassens selber, wegen moralisch unabweisbarer Urteile unter sich zur Einheit zusammenstimmen. Der höchste, nicht weiter zu verbessernde Standpunkt ist bei Gott, einer dem Glauben unerläßlichen, wenngleich gemäß der menschlichen Stellung in der gegenwärtigen Welt begriffsmäßig nicht vollständig erkennbaren Einheit. Nur der vollendete, zur Reife gekommene Leibnizianismus genügt der Religion. Ohne die Selbständigkeit der Weltwesen, vornehmlich der Intelligenzen, gehen alle christlichen Lehren und Wahrheiten in einem ebenso unwürdigen als haltlosen Begriffsspiel zu Grunde. Wir sprechen mit Beseitigung alles pantheistischen Scheins, der darin liegen möchte und doch nicht vorhanden ist, mit dem Apostel Paulus: Es sind mancherlei Kräfte, aber es ist Ein Gott, der da wirket Alles in Allen."*)

*) Taute: Religionsphilosophie. 1840. I. S. 551, wobei noch zu bemerken ist, daß Paulus nicht sagt: alles in allem, wie Kant (Religion innerhalb d. G. S. 179) u. Schelling (Philos. Schr. Bd. I. S. 496) citierten, sondern: alles in allen (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. 1. Cor. 12, 6).

Moral und Religion.

Das Verhältnis von Moral und Religion wird in der Regel so bestimmt, daß man sagt: die Moral zeigt das Ziel, die Religion ist der Weg dazu, oder die Moral stellt die Aufgabe, die Religion giebt die Kraft, sie zu erfüllen.*) Und dies dürfte auch die Anschauung der neutestamentlichen Schriftsteller sein.

Ihnen gilt die Religion oder der Glaube als die conditio sine qua non der Erfüllung des Gesetzes. Was dem Gesetz unmöglich war (nämlich die Kraft zur Gesetzeserfüllung zu geben), das sollte durch das Evangelium möglich werden. Und alle Heilsthatsachen des Glaubens haben keinen andern Zweck als den „auf daß die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns erfüllt würde“. Römer 8, 31.

Hierbei darf man nur den Begriff der Religion nicht zu weit und den der Moral nicht zu eng fassen. Moral ist nicht zu beschränken auf das Verhältnis der Menschen unter einander, sondern alle Willensverhältnisse ohne Ausnahme fallen der sittlichen Beurteilung anheim; natürlich auch die Willensverhältnisse zwischen Gott und den Menschen und überhaupt aller vernünftigen Wesen. Andererseits ist das Wort Religion

---

*) Vgl. z. B. Schultze: Katechetische Bausteine 1886, S. 3.

immer im Sinne von Glauben und Hoffnung zu verstehen, sodaß ihr die Beziehung zum Unsichtbaren, der Gegensatz zum Schauen und Haben eigen bleibt. Darum muß, wenn das Vollkommene erscheint, das Schauen eintritt, Glaube und Hoffnung und also Religion in diesem Sinne schwinden. Bleiben aber sollen die Beziehungen der Liebe, Dankbarkeit, Verehrung, des Gehorsams u. s. w. oder die Moral. Wen es aber zu profan dünkt, zu sagen, die Religion soll im Zustand der Vollkommenheit schwinden und es bleibe nur die Moralität, der denkt jedenfalls zu gering von derselben. Wird doch freilich oft genug ihr Begriff so dürftig genommen, daß z. B. die Liebe, welche ja nur ein Theil, wenn schon der vornehmste Theil der Moralität oder der Tugend ist, für etwas über derselben stehendes angesehen wird. Trägt indeß jemand Bedenken, die Beziehung auch der vollendeten Geister zu Gott moralisch zu nennen, so ist es ja jedem unbenommen, hier einen besonderen Ausdruck einzuführen, oder auch hierauf den Begriff der Religion auszudehnen; nur sollte dies auch immer besonders gesagt werden, da es entschieden eine Abweichung vom Sprachgebrauch ist.

Wir werden im Folgenden unter Moral oder Ethik die Wissenschaft verstehen, welche es ohne alle Einschränkung mit der Beurtheilung von Willensverhältnissen zu thun hat und die Normen für das Wollen aller Vernunftwesen aufstellt.

Hier sind nun namentlich drei Fragen auseinanderzuhalten: 1. worin besteht das Sittliche? 2. wie sind die sittlichen Urteile und Anschauungen in den Einzelnen und in den Völkern entstanden und wie entstehen sie noch immer in dem heranwachsenden Geschlecht? 3. Wie, durch welche Mittel können Individuen und Völker zur Sittlichkeit erzogen werden, oder wie kann das Sittliche Wirklichkeit und Macht gewinnen?

Soviel leuchtet sofort ein, die zweite und dritte Frage können nicht beantwortet werden, ja sie können nicht einmal

verstanden werden, wenn nicht zuvor festgestellt ist, was das Gute oder das Sittliche ist. Dieses festzustellen, das ist die eigentliche Aufgabe der Ethik. Mindestens ebenso wichtig ist die dritte Frage, wie der Mensch und die Menschheit zur Sittlichkeit erzogen werden kann. Es ist aber nicht eine Frage nach der Beurteilung dessen, was gut und böse ist, also der Ethik, vielmehr ist es eine Aufgabe der Psychologie, der Pädagogik, der Politik, der Religion. Hier ist zu reden von dem sittlichen Einfluß des Hauses, der Schule, des Staates, der Kirche u. s. w. Ebenso wenig ist die zweite Frage nach der historischen Entstehung der sittlichen Urtheile eine Frage der Ethik, vielmehr der Psychologie und der Geschichte im weitesten Sinne. Diese sollen Aufschluß geben, wie sittliche Ideen und Ideale sich bilden*). Dabei zeigt sich, welchen großen Einfluß u. a. einzelne Dichter, Philosophen und Religionsstifter auf die Entstehung, Reinigung oder auch Verschlechterung, Befestigung und Ausübung des Sittlichen gehabt haben, wie insbesondere mit dem Christenthum ein neues, kräftiges, sittliches Prinzip in die Welt gekommen ist.

Das alles aber giebt keinen Grund ab, diese historischen Beziehungen selbst mit in die Aufgabe und Behandlung der Ethik aufzunehmen. Jede Wissenschaft kann bearbeitet werden ganz abgesehen von denjenigen Personen, welche sich um sie verdient gemacht haben. Und je weiter sich eine Wissenschaft von ihren bloßen Anfängen entfernt, um so mehr ist dies der Fall, umsomehr tritt das Persönliche, welches anfänglich mit einzelnen Lehren und Bearbeitungen verknüpft war, zurück, umsomehr wird das von den Einzelnen Geleistete als Gemeingut betrachtet. Dies gilt natürlich ebenfalls von der Ethik.

---

*) Vgl. darüber O. Flügel: Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. Langensalza 1885 — namentlich das Kapitel: Einfluß der Religion auf die Moral, S. 188 ff.

Wie groß auch der Einfluß einzelner Persönlichkeiten oder der Cultur namentlich der Religion auf Ausbildung des sogenannten sittlichen Bewußtseins gewesen sein mag, die Ethik selbst als Wissenschaft sieht davon gänzlich ab, sie ist keine historische Disziplin, sie hat es lediglich mit der Beurteilung von Willensverhältnissen zu thun, sie ist eine normative Wissenschaft, die zu bestimmen hat, was gut und was böse ist, und worauf sich der Werth des Sittlichen gründet.

Die Frage, welche uns im Folgenden vornehmlich beschäftigen wird, ist nun eben die: ob bei Lösung der Aufgabe der Ethik es nöthig ist, die Religion oder speziell das Christentum zur Hilfe zu nehmen. Das ist bekanntlich die Behauptung eines großen Teiles der theologischen Ethiker, sie sind meistens der Ansicht, es könne nicht festgestellt werden, was gut und was böse sei, es könne kein gegründetes, unterscheidendes Merkmal zwischen sittlich und unsittlich gefunden werden, wenn man hierbei nicht auf die Religion reflektiert.

Wir folgen hierbei vornehmlich dem System der christlichen Sittenlehre*) von J. A. Dorner, dessen Ethik uns von den neueren theologischen Bearbeitungen dieser Disziplin in wissenschaftlicher Beziehung am meisten Beachtung zu verdienen scheint.

„Der Gegenstand der christlichen Ethik ist nach Dorner in erster Linie das sittlich Gute oder das absolut Werthvolle, wie es für den menschlichen persönlichen Willen ist und durch ihn vermittelst seiner Selbstbestimmung seine Verwirklichung findet“. S. 6. Das ist nun offenbar nicht allein der Gegenstand der christlichen Ethik, sondern der Ethik überhaupt, und insofern ja auch der christlichen. Wollte Dorner damit vielleicht andeuten, daß alle wahre Ethik, sei es heidnische oder

---

*) Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von A. Dorner. Berlin. Hertz 1885.

christliche, sei es philosophische oder theologische, im Grunde denselben Gegenstand behandelt und das gleiche Ziel verfolgt? Genauer wird dann das ethisch Wertvolle von andern Wertvollem und Erstrebenswertem folgendermaßen unterschieden: „Dem Willen ist es wesentlich, sich auf einen Zweck zu richten. Das, worauf er sich richtet, hat ihm einen Wert oder gilt ihm für ein Gut. Nun kann er unendlich verschiedenes sich zum Zwecke setzen, immer wird er dem, womit er sich füllt, einen Wert beilegen, aber diese Werte können nur endlicher, ja nur scheinbarer Art sein. Was nun bloß diese Beschaffenheit hat, das ist noch nicht das sittlich Gute. Leben, Harmonie, Schönheit, Intelligenz oder Wissen hat ohne Zweifel einen Wert, aber von diesen allen für sich kann nicht gesagt werden, daß es in sich absolut wertvoll sei, sondern dieses höchste Prädikat kommt nur dem sittlich Guten zu, und damit ist dasselbe von allem andern ausgesondert". 16.

Hier soll das Sittliche als das absolut Wertvolle hervorgehoben werden, und darum setzt es Verf. ganz richtig allem relativ Wertvollen gegenüber, welches nur einen Wert hat, sofern es begehrt wird oder der Willen darauf gerichtet ist. So ist eine Speise, die dem Satten gleichgiltig ist, für den Hungrigen außerordentlich begehrenswert. So ist Intelligenz oder Wissen für den Wissensdurstigen, oder für den, welcher das Wissen als Mittel zum Fortkommen ansieht, sehr wertvoll, aber einen ganz anderen Wert haben Harmonie und Schönheit, welche mit jenen relativen Gütern auf eine Linie gestellt werden. Der Wert des Schönen hängt nicht von unserm Begehren ab, es bleibt schön und behält seinen Wert, ob es von noch so vielen nicht verstanden, nicht begehrt oder verabscheut wird. Die ästhetischen Werturteile hängen nicht von der wandelbaren Gemütslage der Urteilenden ab, sondern machen sich stets in der nämlichen Weise geltend, vorausgesetzt daß die Urteilenden überhaupt fähig sind, die Glieder der

ästhetischen Verhältnisse, auf denen Schönheit und Harmonie beruht, objektiv vorzustellen.

Aber auch von dem Schönen im allgemeinen scheidet Dorner das Sittliche noch als das absolut Wertvolle aus. Und nicht ganz mit Unrecht. Denn wenn auch entschieden das Schöne als etwas absolut Wertvolles anzusprechen ist, so kann man doch dem Sittlichen das Prädikat absolut noch in einem besondern Sinne beilegen. Man kann nämlich sagen, die Imperative, welche sich aus den ästhetischen Urteilen über Töne, Gestalten, Gemälde u. s. w. ergeben, haben immer nur hypothetische oder bedingungsweise Geltung, sie gelten nur, aber dann auch unbedingt, wenn musiziert, gemalt, gedichtet wird, und gelten nur dem, welcher eine Kunst ausübt oder deren Produkte beurteilt. Sie lauten: willst du komponieren, so mußt du dies vermeiden und jenes beobachten, aber zum komponieren bist du nicht verpflichtet, du ladest keinen Vorwurf auf dich, wenn du das ganze Geschäft unterläßt. Kurz, derartige Imperative sind nur hypothetisch, nicht kategorisch. Anders die sittlichen Imperative, sie dulden kein Wenn oder Aber. Sprachlich mag man ja auch sagen: wenn du irgend einen Willen hast, so mußt du so wollen, daß dich kein sittlicher Vorwurf trifft, insofern sind auch die sittlichen Urteile hypothetische Urteile (vergl. S. 282 dieser Schrift). Aber sachlich hat diese hypothetische Redeweise: wenn du willst keine Bedeutung. Wollen, das kann der wachende Mensch gar nicht unterlassen, er will, so lange er lebt. Von allem Wollen scheiden, das hieße, von sich selbst scheiden, und das hieße wieder, aller Versäumnisse sich schuldig machen. Darum ist das künstlerische Schaffen in jedermanns freies Belieben gestellt, nicht aber das sittliche Handeln. Zu jenem gehört besondere Begabung und Beruf, das Sittliche ist jedermanns Beruf, so gewiß jeder beständig im Wollen und Nicht-Wollen begriffen ist.

Insofern also sind wohl die sittlichen und die ästhetischen (im engern Sinne) Urteile als solche in gleicher Weise absolut, nämlich nicht bedingt durch einen Willen, aber die Imperative, welche aus den Urteilen für das Handeln folgen, sind hinsichtlich der Ästhetik im engern Sinne nur hypothetisch, aber die sittlichen sind kategorisch und haben allgemeine Geltung. So muß der oben von Dorner angeführte Satz gedeutet werden, wenn dem Sittlichen das Prädikat absolut im Unterschied von dem Schönen oder gar von dem bloß Nützlichen beigelegt werden soll. Aber der Gegensatz von endlich und unendlich ist hier gar nicht angebracht und völlig unverständlich, wenn man den Wörtern nicht etwa die Bedeutung von relativ und absolut geben will.

Wie nun das Sittliche nicht beruht auf irgend einem menschlichen Willen oder Belieben, so überhaupt nicht auf einem Willen. Das ist die näher zuvörderst negative Bestimmung, welche Dorner von dem Sittlichen aussagt. Er erklärt sich nämlich mehrmals energisch gegen den Satz des Scotus, daß der Wille Gottes an sich gegen gut und böse sich indifferent verhalte und den Unterschied erst durch den bloßen Willen begründe. „Das wäre eine Überordnung der Macht, dieser physischen Kategorie über das Ethische. Hinter solcher Berufung auf die göttliche Macht oder Willkür lauert der ethische Skeptizismus, Gott könne in jedem Augenblick ohne Widerspruch mit seinem Wesen auch das Böse gut nennen, sein Wesen wäre indifferent gegen den Unterschied von gut und böse. Beides fiele außerhalb seiner Sphäre, nur in die der Welt; sein eignes Wesen wäre die bloße Macht und unter dem Scheine der Erhabenheit der Vorstellung von Gott als dem Übersittlichen wäre er bloß physisch gedacht d. h. untersittlich. Aber auch für den Menschen, für welchen allein das Sittliche wäre, würde bewußte Tugend zur Unmöglichkeit. Denn diese muß das Gute wollen, weil es dieses ist und nicht

das Gegenteil. Giebt es aber nichts in sich Gutes, so kann auch — nicht das Gute an sich oder weil es dieses ist — und nicht das Gegenteil, gewollt werden, sondern nur deshalb, weil es einmal geboten ist. So wird der Mensch nur auf den gesetzlichen Standpunkt gebannt. Die heilige Schrift redet aber nicht bloß von einem gottgegebenen Gesetz der Gerechtigkeit, sondern nach ihr hat Gott selbst die Gerechtigkeit lieb. Wer den Gedanken des ethisch Guten z. B. der Liebe gedacht hat, der kann nicht anders, als dieses Gute als in sich gut, also auch schlechthin für jeden auch für Gott gut zu denken.*) Die Ansicht des Scotus würde dahin führen, daß es nichts in sich Gutes gäbe, sondern daß wir nur obgleich das wissen, in subjektiver Betrachtungsweise dasjenige für gut ansehen, was uns und weil es uns geboten ist." 53 und 83.

Diesen vortrefflichen Worten haben wir durchaus nichts hinzuzusetzen, sie zeigen nicht allein das Negative, daß das Gute überhaupt auf keinem Willen, also auch nicht auf dem göttlichen beruhe, sondern heben auch positiv hervor, daß das Gute seinen Wert in sich selbst trägt, und daß der Mensch selbst es als gut anerkennen müsse, und daß, wenn er diese Erkenntnis nicht hat, oder wenn sie ihm bloß als Gebot aufoktroyiert ist, es gar keine Sittlichkeit geben könne. Das gleiche spricht

---

*) Dorner ist also frei von dem Vorurteil, welches wir S. 114 f. (dieser Schrift) besprachen, als leide Gottes Würde Einbuße bei der Annahme, daß sich sein Wille nach den sittlichen Ideen richte. Es mag hier noch an ein Wort von Leibniz erinnert werden: Gott erkennt in Wahrheit keinen andern Richter, der ihn zwingen könnte; er ist nicht wie Jupiter, der sich vor dem Styx fürchtet. Allein seine eigne Weisheit ist der größte Richter, den er immer finden könnte. Die Urteile desselben leiden keine Appellation. Die ewigen Wahrheiten, als das Objektum seiner Weisheit, sind weit heiliger, als der Styx. Diese Gesetze, dieser Richter zwingen nicht, sie sind noch stärker, denn sie überzeugen. Theodicee, deutsche Ausgabe 1726 Amsterdam 252. S. auch § 237.



Dorner in folgenden Worten aus: „Keine bloß äußere Autorität, wie ehrwürdig sie auch sei, kann die unmittelbare Erkenntnisquelle für den Inhalt der Ethik bilden, nicht die heilige Schrift, noch weniger die Kirche... Das Sittliche ist auf vollkommene Weise nur gewollt, wenn es gewollt ist, als das in sich Gute (weil von Gott gewollt), dazu aber gehört die eigne Erkenntnis als die Leuchte des Willens. Gesetzt, eine äußere Autorität geböte das Rechte und Gute: wenn es an der Erkenntnis fehlte, daß es das in sich Gute (Göttliche) ist, so käme es im besten Falle zu einem gesetzlichen Gehorsam, der aber noch nicht das christlich Gute ist." 37. Wir haben in dem Obigen einige Worte, welche Dorner nicht eingeklammert hat, in Parenthese gesetzt, weil diese Worte leicht den ganzen Zusammenhang stören und den Gedanken erwecken, welcher doch eben so energisch bekämpft wird, nämlich als wäre das Gute nur darum gut, weil es göttlich ist oder weil es Gott will. Gerade diesem falschen Gedanken gegenüber wird die so überaus wichtige Erkenntnis ausgesprochen, daß der Mensch selbst die Einsicht in das Gute haben müsse.

Der logische Gedankenfortschritt würde nun zu der Frage übergehn: diese eigne Einsicht, was sieht sie denn ein? was findet sie denn nun als das Gute? Etwas hat Verf. schon genannt, nämlich die Liebe. Diese erkennt man als etwas Gutes an. Ist sie das einzige Gute? Diese Fragen drängen sich jetzt auf. Allein ganz anders verfährt Dorner. Es folgt nämlich plötzlich ein Paragraph mit der Überschrift: „Notwendigkeit der Anknüpfung des ethischen Systems an die christliche Gottesidee." Es heißt dort S. 40 f.: „Wird die Aufgabe anerkannt, die innere Wahrheit und Notwendigkeit des christlich Ethischen wissenschaftlich zu erkennen, so muß das ethische System an die Gotteslehre genauer an die Lehre von Gott und seinen Offenbarungen angeschlossen werden." Hiergegen wäre noch nichts einzuwenden, wenn der Anschluß

nicht eine prinzipielle Begründung bedeutete, wie eine solche ja doch hinsichtlich „aller Autoritäten" ausdrücklich ausgeschlossen ist, sondern wenn unter diesem Anschluß eine Bestätigung oder Anerkennung oder auch Popularisierung des in der eignen Einsicht Erkannten verstanden wäre. Aber das meint Dorner nicht, sondern er hat hier eine prinzipielle, wissenschaftliche Begründung der Ethik im Auge. Zunächst ergeht er sich in bloßen Behauptungen: Gott ist zweifellos das oberste Prinzip des Ethischen überhaupt, mag immerhin phänomenologisch ein sittliches Selbstbewußtsein dem ethischen Gottesbewußtsein vorangehn. Dem erstern fehlte sogar die Sicherheit und Begründung, wenn die ethische Wahrheit ihr letztes Fundament nur darin hätte, daß das Gewissen besonders als christliches etwas als Wahrheit fühlt und davon eigne innere unmittelbare Überzeugung hat. So unerläßlich dieses eigne Innewerden des Sittlichen als Weg oder Vermittlung des objektiv sittlichen Wissens ist, so würde doch dieser rein psychologische Ausgangspunkt offenbar der Natur der Sache nicht angemessen sein." Bis hierher bewegt sich der Verf. nur in Behauptungen, wie schon die eingeschobenen Wörtchen „offenbar und zweifellos" anzeigen. Aber diese Behauptungen widersprechen einander. Denn wenn man das Sittliche als Wahrheit fühlt und davon eigne innere unmittelbare Überzeugung hat, wie kann ihm noch die Sicherheit und Begründung fehlen? Keine irgendwie gedachte Begründung kann die unmittelbare Überzeugung des Sittlichen fester machen. Indeß ist in dem Gesagten der sittlichen Einsicht ein Mangel bez. ein Makel angeheftet, wenn sie als „rein psychologisch" oder wie sogleich geschieht „subjektiv" individuell bezeichnet wird. Man sieht, wohin gesteuert wird. Allein das sei sogleich im voraus bemerkt, daß in dem hier gemeinten Sinne jede Begründung, jede Überzeugung subjektiv oder psychologisch ist. Denn wie sollen Gründe anders wirken als psychologisch?

Und wer anders soll denn überzeugt werden, als das Individuum? Er selbst erklärt „das Gefühl des absolut Wertvollen für eine nicht blos subjektive Empfindung, sondern für ein Gefühl für etwas Objektives, in sich Heiliges. Dieses Gefühl ist zunächst nur unmittelbare Bestimmtheit des Menschen, von seinem Willen weder gesetzt noch gebildet.“ 178. Stärker läßt sich doch die objektive Giltigkeit und Klarheit des sittlichen Urteils, wie es sich in dem unbefangenen Gemüte ankündigt, nicht ausdrücken. Schon indem man das sittlich Gute als das absolut Gute bezeichnet, schließt man alle andern Rücksichten aus, um derer willen es etwa erst gut ist. Aber gerade diese objektive Gewißheit des Sittlichen wird nun benutzt, um daraus auf den objektiven Grund des Sittlichen, auf Gott zu schließen. „Das Gewissen ist nicht ein Wissen von einer freien Setzung durch absolute Autonomie des Subjekts, sondern es ist ein Wissen von der Gebundenheit an eine nicht durch uns gesetzte geistige Macht, die auch ohne unser Wissen und unser Sein Recht, Wert, Wahrheit in sich selber hätte. 40. Weil das sittliche Wissen im Gewissen und christlichen Bewußtsein Wissen von einem objektiven Inhalte ist, und auch dieses weiß, daß sein Inhalt objektiv ist, ist es nicht bloß subjektiv, sondern subjektiv-objektiv. Aber damit sind wir hingewiesen auf die Gottesidee als den Quellpunkt für die Ethik. Denn da nicht erst durch das Denken das Sittliche überhaupt wird, vielmehr eine allem subjektiven Thun vorangehende Notwendigkeit für die Vernunft da ist, es anzuerkennen, eine Notwendigkeit, die wieder nicht wir gemacht haben, sondern die uns ergreift, sobald wir zum spezifisch menschlichen Bewußtsein kommen, so ist auf die schöpferische Ursache dieses unseres so bestimmten und wirkenden Seins zurückzugehen, welche auch als letzte Ursache unseres sittlichen Wissens anzuerkennen ist d. h. auf Gott.“ 40.

Da diese Argumentation den Hauptgedanken enthält, um

deswillen Dorner seine Ethik als eine christliche oder theologische bezeichnet, ist es nötig näher darauf einzugehn.

Zunächst erinnere man sich an die Art, wie Dorner die Überzeugung der Außenwelt begründet (s. S. 188 ff. dieser Schrift). Dort hieß es: „was unwillkürlich und bewußtlos ist, ist nicht That der Freiheit, sondern der Natur“ u. s. w. Da wurde also von dem Gebundensein an die sinnlichen Wahrnehmungen auf Ursachen derselben in der Außenwelt geschlossen. Dies ist bereits oben besprochen. Das Gleiche ist der Fall mit dem dortigen Schluß von den apriorischen Wahrheiten auf eine objektive Quelle der Wahrheit. (S. 190 ff.) Dasselbe Argument wird hier verwendet. Es liegen dabei Reminiscenzen an zwei philosophische Vorurteile zu Grunde. Einmal daran, daß nach Fichte der Geist seinem innersten Wesen nach nur Wollen und Streben ist; daß also das, was ohne sein Wollen oder unwillkürlich in ihm sich findet, nicht Produkt, nicht eigentliches Eigentum des Geistes sein könne. Dazu kommt nun noch ein an Plato erinnernder Zug der Erkenntnislehre, daß nämlich das, was unabhängig von unserm Wollen ist, auch von uns dem Sein nach unabhängig sei, also ein besonderes Sein, nach Art der platonischen Ideen, für sich in Anspruch nehme.

Darnach kann nun das Sittliche, welches sich in unwillkürlichen von unserm Willen unabhängigen Urteilen über den Willen kund giebt, ja sich dem letztern gegenüber richtend bez. verurteilend verhält, nicht Produkt unseres Geistes sein, sondern muß sogar ein von ihm unabhängiges Sein haben.

Dagegen ist nun zuvörderst zu bemerken, daß ja das Sittliche nicht das Einzige ist, welches ohne unser Zuthun in unserem Geiste sich ereignet. Auch die einfachsten psychischen Gesetze haben wir nicht in unserer Gewalt. Wir können gar oft beim besten Willen gewisse Gedanken nicht unterdrücken, andre nicht reproduzieren. Können Schmerzen nicht als Lust-

gefühle empfinden oder umgekehrt. Hier sind wir auch an objektive Gewalten in uns gebunden, welche wir vielfach nicht zu ändern vermögen. Soll man hier auch aus dieser subjektiven Unmöglichkeit des Nicht-anders-Könnens auf einen objektiven Urgrund der psychologischen Gesetze außer uns schließen? Aber vom Naturgesetz (wozu auch die Gesetze des Geistes gehören) ohne weiteres auf einen Gesetzgeber zu schließen, ist ein Fehlschluß, vgl. dazu S. 178 (dieser Schrift).

Näher den sittlichen, objektiven Urteilen stehen die Denkgesetze, die logischen und mathematischen Wahrheiten. Sie gelten auch ohne unser Wissen und Sein. Sie sind gleichfalls völlig unabhängig von unserm Wollen oder Nicht-Wollen. Aber daraus folgt nichts zu Gunsten der Annahme eines Schöpfers derselben.

Viel älter und scheinbarer ist der Schluß vom Sittengesetz auf einen Gesetzgeber, er war namentlich in einer Zeit beliebt, wo man das Sittliche nicht anders als in der Form des Gesetzes dachte, zur Zeit der an Kant sich anschließenden Popularphilosophie, oder zur Zeit des theologischen Rationalismus*). Bei Dorner ist insofern die Sache weniger klar, als er das Wort Gesetz vermeidet und nur die objektive, unwillkürliche Festigkeit der sittlichen Urteile zum Unterbau macht für den Schluß auf Gott. Hier fällt nun auch jeder Schein eines Schlusses hinweg. Denn einmal werden vielleicht viele Menschen die objektive Festigkeit der sittlichen Urteile gar nicht zugeben, dann aber — dies auch zugegeben — warum soll daraus die Existenz Gottes als des Urhebers der sittlichen Urteile folgen?

Etwas mehr Bündigkeit sucht dem nämlichen Gedanken O. Pfleiderer zu geben. Da heißt es: „Da die Wirklichkeit des Ich in seiner Freiheit, in den Aktionen seiner Selbst-

*) Vgl. darüber Flügel: Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869 S. 150 ff.



bestimmung und Selbstbethätigung besteht, so ist, was dieses seiner freien Selbstthätigkeit als Notwendigkeit, als gegebene Bestimmtheit des Wesens gegenübersteht, offenbar ein Anderes gegen das wirkliche Ich".*) Hierin liegt eben der Grundfehler. Die Wirklichkeit des Ich besteht nicht bloß in der Freiheit, sondern ebensosehr in der Gebundenheit. Jedes menschliche Ich fühlt sich nicht allein als freithätig, sondern ebenso sehr und vielleicht noch mehr als gebunden an das Gegebene, an die psychologischen Gesetze, an die logischen und moralischen Normen. Das Ich als rein freithätig zu denken ohne alle Schranken ist eine Reminiscenz an Fichte. Aber es ist nur eine einseitige Auffassung des wirklichen Ich, wie es jeder in sich findet. Denkt man es freilich als purus actus, rein aus sich heraus und sogar als lediglich willkürlich wirkend (wie es nicht einmal Fichte dachte), dann muß allerdings Verwunderung entstehen, wie es dennoch sich gebunden fühlen kann an gewisse, von ihm selbst nicht zu beseitigende Schranken, Gesetze, Notwendigkeiten. Dann muß man mit Pfleiderer fortfahren: „Die im Gewissen als Gesetz gegebene Wesensbestimmtheit ist nicht nur ein anderes gegen das wirkliche selbstthätige Ich, sondern auch die höhere Macht über dieses; während das Gesetz weder in seinem Dasein noch in seinem Sosein vom Ich abhängig ist, ruht hingegen das Ich mit seiner ganzen Freithätigkeit auf jenem, ist also von jenem schlechthin abhängig, unbedingt an jenes gebunden". Ist nun hier das Wort höhere Macht etwa schon im moralischen Sinne genommen? Könnte nicht jemand gerade im Sinne Fichtes sagen: diese Notwendigkeiten sind eben die moralisch niedern Mächte, welche durch die Freithätigkeit des Ich erst noch zu überwinden sind? Diese Frage thut Pfleiderer auch: „Das nächstliegende könnte

---

*) O. Pfleiderer: Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1872, S. 193.

scheinen, diese Ursache in der untermenschlichen Natur zu suchen . . .

Aber sowenig ist das Gewissen die Wirkung der Natur, daß vielmehr die Erfüllung seiner Ansprüche einen Bruch mit der Natur und eine energische Erhebung über die Natur voraussetzt. Wenn also die hervorbringende Ursache für das Gewissen weder im Menschen noch in der Natur zu finden ist, so bleibt offenbar nichts anderes übrig*) als sie zu suchen in der gemeinsamen Voraussetzung beider: in der schöpferischen Macht, welche ebenso sehr der Grund ist für das Dasein der Natur als für das Hervorgehen des endlichen Geistes aus der Natur. Diese Macht muß nun Geist sein, sonst könnte sie nicht der Grund sein für das Werden des endlichen Geistes und zwar muß sie absoluter Geist sein, sonst könnte sie nicht Grund sein weder für das Werden des endlichen Geistes noch für dessen Voraussetzung, für das Sein der Natur". 194 f. Man bemerke, wie hier ganz nach Belieben der an sich falsche Kanon: Gleiches von Gleichen angewendet wird.**) Erst heißt es: gegeben ist Geist, also muß seine Quelle auch Geist sein. Doch gegeben ist: endlicher Geist, also müßte seine Ursache auch endlicher Geist sein, statt dessen wird aber gesagt: absoluter Geist. Also gilt jener Kanon nicht. Ebensowenig gilt er, wenn absoluter Geist nicht allein zur Ursache des endlichen Geistes, sondern auch der Natur gemacht wird. Dann wird plötzlich wieder von der Regel: Gleiches vom Gleichen Gebrauch gemacht. Das Sittliche im Menschen kann nur vom Ursittlichen oder Heiligen stammen. Warum gilt dieser Schluß nicht vom Unsittlichen im Menschen? So gelangt Pfleiderer zur „Theonomie".

---

*) An die nächstliegende Möglichkeit, nämlich an das Zusammenwirken von Natur und Mensch scheint gar nicht gedacht zu sein.

**) S. dazu S. 17 dieser Schrift.

Diesen so überaus häufig eingeschlagenen Irrweg geht auch Dorner fast mit den nämlichen Worten: „Fragt man, woher dem menschlichen Geiste die Idee des sittlich Guten komme, so ist die Antwort: Endlichen Ursprung aus der Natur kann diese Idee nicht haben, in der Natur ist nur endliche Teleologie, aus dem Relativen kann Absolutes nicht abgeleitet werden. (Nach dem falschen Kanon: Gleiches nur vom Gleichen). Das wäre Reduktion des Ethischen auf das Physische, also Leugnung des charakteristischen Wesens. Ebensowenig kann die ethische Idee aus der Ontologie des menschlichen Geistes abgeleitet werden. Denn sie ist wiederum nicht gedacht, wenn sie als bloß subjektives Produkt, als nur subjektive Vorstellung gedacht wird. Ist doch das Ethische nur gedacht, wenn seiner Idee Giltigkeit und Wert auch unabhängig von unserm Denken ja Sein zuerkannt wird." 50.

Dieser letztere Satz (abgesehen von dem Sein) ist ohne weiteres zuzugeben, aber, was der Verf. daraus folgert, ist keine Konsequenz des Satzes. Es wird dann fortgefahren: „Der Mensch als endlicher kann sich nicht vernünftig machen, aber indem Unendliches sich ihm, zunächst seiner Intelligenz, einbildet, wird aus ihm ein vernünftiges Wesen. Es senkt sich in den beseelten Staub, zunächst in das Bewußtsein, die ewige ethische Idee selber herab und das ethische Wissen hat in ihm selber seinen Ursprung. Zwar phänomenologisch angesehen, ist für uns das Ethische nur durch unser Denken hindurch, aber nicht das Gewissen macht etwas zum Guten, sondern das Gute, die ethische Idee, aufgenommen vom Denken macht unser Wissen zum ethischen Wissen, in welchem wir uns nicht als schöpferisch wissen, sondern als gebunden durch eine höhere Macht, durch die Selbstsetzung der ethischen Idee in uns, wodurch wir Vernunftwesen werden". 50. Vielleicht hat hier der Verf. selbst die Unklarheit der Gedanken gefühlt, weshalb er teilweis zur bildlichen Redeweise seine Zuflucht nimmt.

Denn den Schein einer Argumentation gewinnt er nur durch den künstlichen Gegensatz, in welchen er das Sittliche bald zum Zufälligen, bald zum Physischen, Natürlichen, bald zum Endlichen bringt. Dieser Gegensatz des Sittlichen als des Unendlichen zu dem Endlichen, worauf die ganze Rede hinausläuft, ist völlig willkürlich, ohne jeden Halt in den Begriffen selbst. Sittlich und unendlich sind zwei ganz verschiedenen Begriffssphären entnommen und stehen weder in einem Gegensatz noch in einem Verwandtschaftsgrad. Es sind disparate Begriffe. Und dann wieder der falsche Schluß: Unendliches kann nur vom Unendlichen stammen. Noch mehr stellt sich das Fehlerhafte dieses Schlusses im folgenden Satze heraus: „Da das Ethische unendlichen Wertes ist, und doch [von uns endlichen Personen] gewollt und gedacht werden kann, so erhellt, daß die Endlichkeit nicht hindert, für das Unendliche oder Gott nach allen Seiten des Geistes empfänglich zu sein, also in Form der Empfänglichkeit an dem Unendlichen zu partizipieren". 123. Der Schein eines Argumentes stützt sich auch hier auf den gemachten Gegensatz von endlichen Personen und dem unendlichen Werte des Sittlichen, ferner auf die ganz willkürliche Gleichsetzung von dem Sittlichen, als dem Unendlichen und Gott, welcher der Unendliche genannt wird. Und wenn man diese Wörter auch in dem angegebenen Sinne verstehen wollte, was wäre denn damit bewiesen? Ist es einmal Thatsache, daß das Endliche (der Mensch) das Unendliche (das Sittliche) erkennen und wollen kann, also desselben fähig ist, so lehrt diese Thatsache schon, daß es nicht statthaft ist, beides in einen absoluten Gegensatz zu bringen. Wenn man aber auch mit Dorner schließen wollte: also ist das Endliche (der Mensch) für das Unendliche (das Sittliche und Gott) empfänglich, so folgt doch erstens nicht die Empfänglichkeit des Menschen für Gott „nach allen Seiten des Geistes", sondern

nur nach Seite des Sittlichen, sodann aber ist Empfänglichsein doch noch etwas ganz anders als partizipieren? Wenn ich sage: der Topf ist für Milch u. s. w. empfänglich, darf ich dann sagen der Topf partizipiert an der Milch? und wenn beschränkend hinzugefügt wird: in der Form der Empfänglichkeit", so schließt dies, welches doch die bloße Möglichkeit ausdrückt, das Partizipieren, welches eine Wirklichkeit anzeigt, noch lange nicht ein.

Indes geht dieser Zwiespalt durch die ganze Ethik Dorners hindurch, einmal die Festigkeit der natürlichen ethischen Erkenntnis zu betonen, und diese Festigkeit dann als ein principium cognoscendi für die Erkenntnis Gottes zu benutzen. Darum finden sich bei ihm zahlreiche sehr schöne Aussprüche von der Evidenz der sittlichen Urteile, welche wir teils schon angeführt haben, teils noch zitieren werden. Aber der Schluß, welchen Dorner daraus zieht, folgt durchaus nicht daraus, sondern gerade das Gegenteil. Der natürliche Schluß ist doch der: erkennt man das Gute einmal als absolut gut an, so heißt dies: es ist gut, abgesehen von jeder außer ihm liegenden Rücksicht, abgesehen, wie Dorner selbst hervorhebt, von jeder Autorität, von jedem Willen, der es uns etwa befiehlt. Die Gerechtigkeit ist vortrefflich und lobenswert, mag sie Göttern oder Menschen unbekannt sein, sagt Plato, oder wie Grotius bemerkt, die sittlichen Gesetze gelten etiamsi (quod impiissimum esset) daretur, deum non esse. Oder nach den Worten des berühmten Prediger J. J. Saurin: Les Loix de l'Evangile ont une justice intrinséque, essentielle et indépendante de celui qui nous les donne. En sorte que quand il u'y auroit ni revelation celeste, ni ordre venu d'en haut, les lumiers de la raison, le dictamen de la conscience devroient nous porter à nous y soumettre. Jl y a une Justice primitive, essentielle dans les Etres

moraux, une Justice même indépendante des volontez d'aucun Etre superieur.*)

Ganz anders Dorner, wo es ihm darauf ankommt, aus dem Sittlichen auf ein höheres Wesen zu schließen. Ihm ist die Festigkeit der ethischen Einsicht die feste Stufe, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Aber es liegt doch in der Natur der Sache, wenn ich die „innere Notwendigkeit des Gesetzes, unbedingt zu verpflichten“ anerkenne und ausdrücklich hinzusetze: „diese obligatorische Kraft verdankt es lediglich seinem Rechte, seiner innern Majestät“ 184, dann liegt kein Bedürfnis vor, nach einem andern Verpflichtungsgrund oder einer verpflichtenden Autorität zu suchen. Dann ist das Sittliche nicht das principium cognoscendi für etwas außer ihm. Vielmehr ist es, wie Dorner sagt, „in sich selbst schlechthin wertvoll und gut, bei seinem Gedanken muß die Frage nach dem Warum aufhören.“ Weshalb läßt denn nun Dorner hier die Frage nach dem Warum nicht aufhören? Weshalb fragt er denn weiter: warum ist das Gute gut und warum verpflichtet es uns? und findet die Antwort in der Annahme eines höhern Prinzips? Warum schwächt er denn die so sicher behauptete Evidenz und absolute Verbindlichkeit des Sittlichen wieder ab und nennt sie eine bloße vorläufige, phänomenologische, psychologische oder subjektive, individuelle? und sagt: „diejenigen, welche bei einer nur psychologischen Basierung des Ethischen wollen stehen bleiben, verkennen die wissenschaftliche Pflicht, nach dem objektiven Realprinzip des sittlichen Seins und Wissens zu fragen.“ 41.

Diese angeblich wissenschaftliche Pflicht, zu einem höhern Prinzip fortzuschreiten, wurzelt, wie schon bemerkt, einmal im Idealismus Fichtes, nach welchem unser Geist purus actus

*) Vgl. dazu: O. Flügel Jacob Saurin als Moralist. In der Zeitschrift für exakte Philosophie V., 205 ff.

ist und also alles, was ohne seinen Willen sich im Geiste ereignet, wie die vom Willen unabhängigen sittlichen Urteile über den Willen, von einem über den menschlichen Geist hinausliegenden Prinzip herrühren muß. Zum andern führt, wie auch schon hervorgehoben, eine Reminiszenz an Plato zu dem nämlichen Gedanken, daß, was unabhängig von unserm Willen ist, auch unabhängig ist von unserm Sein und also ein besonderes Sein hat abgesehen von unserer Existenz. Aber freilich diese Gedanken würden einigermaßen streng verfolgt, viel weiter führen, sie würden mindestens ebenso zur Annahme eines ursprünglichen bösen Prinzipes führen, und ebenso zur Existenz der allgemeinen Begriffe oder zu einer Ideenwelt Platos. Denn viele dieser Begriffe sind in ihrem Entstehen unabhängig von unserm Willen.

Allein Dornern schweben hier zwei vollkommen richtige Gedanken vor. Einmal, daß der Mensch als vernünftiges Wesen als ein Geschöpf Gottes anerkannt werden muß, und zum andern, daß der Sittliche, je ernster er es mit der Sittlichkeit nimmt, um so sicherer zu dem Gedanken an Gott hingeführt wird.

Was den ersten Punkt anlangt, so weist bekanntlich jede Zweckform der Natur auf eine schöpferische Intelligenz hin, vgl. dazu S. 324 dieser Schrift. Die höchste uns gegebene Zweckform ist nun der Mensch, und in diesem ist das Höchste das Sittliche. Insofern setzt die Vernunft und Sittlichkeit des Menschen einen intelligenten Urheber voraus. Aber das ist der ganz allgemein teleologische Gedanke, der sich ebenso bei jeder Pflanze oder jedem Tiere geltend macht. Dazu ist gar nicht nötig auf das Sittliche zu reflektieren. Das hat in dieser Hinsicht vor den übrigen Erscheinungen, welche den teleologischen Schluß rege machen, nichts voraus. Und wenn man auch den Gedanken an den Urheber alles vernünftigen Daseins hinzunimmt, was gewinnt man damit für das Sittliche? Das

Sittliche ist ja doch nicht darum gut, weil es Gott gesetzt, gewollt oder die Menschen dafür geschaffen hat. Das hat ja Dorner deutlich genug hervorgehoben, daß es allein in sich selbst seine Würde trägt und nicht darum gut ist, weil es die Allmacht gewollt hat. Die Frage: woher stammt die Vernunft, wer gab die Bedingungen, daß sich im menschlichen Geiste das Sittliche entwickelte, diese Frage mag beantwortet sein oder nicht, mag so oder anders gelöst werden, das hat gar keinen Einfluß auf die Frage: was ist gut und warum ist das Sittliche Pflicht? Das Sittliche behält seine Giltigkeit für Theisten wie Atheisten. Diese Frage ist später sehr wichtig, wenn man nach den Motiven als den psychologischen Bedingungen forscht, unter denen der Mensch sich zum sittlichen Handeln entschließt, es ist eine der wichtigsten psychologischen Fragen, aber zur Ethik in strengem Sinne und namentlich in die Grundlegung derselben gehört sie nicht, denn von ihrer Beantwortung hängt die Erkenntnis des Sittlichen gar nicht ab.

Der andre Gedanke Dorners ist auch vollkommen richtig, aber hier nicht am Platze. Je strenger nämlich die sittlichen Forderungen anerkannt werden, um so mehr wird sich das Bedürfnis der Religion fühlbar machen. Die Ethik legt wohl Pflichten auf, zeigt wohl Ziele, aber eben deshalb zeigt sie dem Menschen auch seine Schwäche und seine Verfehlungen. Hier nun verheißt die Religion Tilgung der Schuld, Mut und Kraft bei dem vielfach erfahrenen eignen Mißlingen.

Das sind die bekannten Gedanken, welche den Übergang von der Anerkennung der natürlichen sittlichen Forderungen zu der Religion bilden. Das meint wohl Dorner, wenn er S. 18 sagt: „das Wichtigste ist, daß bei der Leugnung alles natürlichen sittlichen Wissens der Übergang zum Glauben nur auf dem Wege sittlicher Willkür gemacht werden könnte. Die Verwerfung der Erlösung wäre entschuldbar, ja naturgemäß, wenn es keine solche Erkenntnis des Guten und Bösen gäbe,

wodurch die Notwendigkeit und die Pflicht erkannt werden kann, bei ihr Hilfe zu suchen?" Ganz gewiß. Der Sünder muß erst sich selbst verurteilen und zwar nach seinen eignen Begriffen von gut und böse, nach seinem eignen Maßstab, dann erst wird er das Bedürfnis der Religion empfinden und ihre Segnungen zu würdigen verstehen. Käme es jedoch nicht zu einer solchen Selbstverurteilung, dann könnte, wie Dorner ganz richtig bemerkt, der Übergang zur Religion nur auf dem Wege sittlicher Willkür gemacht werden. Der Mensch hat dann keinen eignen sittlichen Maßstab, er kann sich also nur nach einem ihm fremden Maßstab messen. Er mag sich sagen: messe ich mich nach diesem Gesetz, dann habe ich es allerdings übertreten, und da davon Heil und Unheil abhängt, so ist dies — sehr unklug, und Gehorsam gegen den Allmächtigen wird das Klügste sein. Da haben wir immer nur Reue oder Vorsatz nach den bloßen Maximen des Eigennutzes oder der Klugheit, aber nicht einen sittlichen Übergang zur Religion, der seinen Ausgang immer nur von der sittlichen Selbstverurteilung des Sünders nehmen kann.

Dieser Rekurs auf das Gewissen setzt eben die sittliche Erkenntnis als eigne Einsicht voraus. Soll eine solche Selbstverurteilung möglich sein, dann muß der Gedanke geradezu verneint werden, daß das Sittliche seine Würde und Verbindlichkeit erst von dem Gedanken an Gott erhielte. Und das ist die Frage, welche uns hier beschäftigt. Dorner will ja eben für Wissenschaft der Ethik das Fundament in Gott finden und benutzt dazu die natürliche Evidenz des Sittlichen. Diese Evidenz aber führt wissenschaftlich nicht weiter zu einem noch evidenteren Fundament. Anders wenn der nach Sittlichkeit strebende Mensch Hilfe sucht für sein sittliches Ringen. Diese kann ihm die Moral nicht geben, an Klarheit über seine Pflichten und Vergehungen fehlt es ihm nicht. Was ihm fehlt, kann ihm nur die Religion gewähren. Das alles aber

setzt immer die Anerkennung des Guten, also das Fundament der Ethik voraus. Diese selbst bedarf der Religion nicht. Und darum sind diese Betrachtungen vom Bedürfnis der Religion für den praktischen Menschen wohl geeignet, den Schluß der theologischen Ethik zu bilden. Aber für die Grundlegung ist dergl. nur irreführend.

Seinen Zweck, den Übergang von dem Sittlichen zu Gott auf wissenschaftliche Weise zu finden, sucht nun Dorner noch auf einem andern Weg zu erreichen. Was ihn hier leitet, ist wiederum ein idealistisches Vorurteil, nämlich die Meinung von der Identität des Realen und Idealen, verbunden mit platonischer Erkenntnislehre. Plato lehrt bekanntlich: „wer erkennt, der erkennt etwas und nicht nichts, denn was nichts ist, wie könnte das erkannt werden. Was also Gegenstand des Wissens ist, das ist auch wirklich ein Gegenstand, etwas Seiendes. Das wahrhaft Erkannte ist also auch das wahrhaft Seiende.“ Wendet man nun diesen irrigen Satz auf das Sittliche an, dessen Erkenntnis so evident ist, so liegt es nahe zu schließen: wovon es eine so klare Erkenntnis giebt, das muß auch sein. Und dazu nehme man nun noch das durch den Idealismus so weit verbreitete Vorurteil von der Identität des Idealen und Realen, so ist der Übergang von dem Idealen, dem Sittlichen im Menschen zu dem Realen, dem seienden Grunde derselben gemacht. Darum ist es nun auch für Dorner eine der für die Ethik wichtigsten Fragen: kommt der ethischen Idee absolutes Sein zu? S. 49 u. 53. „Das Sein, die Realität ist für die Idee des Ethischen nichts Gleichgiltiges, sodaß sie bliebe, was sie ist, möge sie nun des Seins auch außer der Intelligenz ewig beraubt bleiben oder nicht, etwa so wie es für die mathematischen Wahrheiten gleichgiltig ist, ob es in Wirklichkeit ein Dreieck oder Kreis giebt. Denn vielmehr gerade das ist das Charakteristische für die Idee des Ethischen, daß sie wesentlich eine Tendenz zum Sein, auf Verwirklichung,

ein Sein hat und das ist gerade der Sinn des unbedingten Sollens, daß auch das Sein zu diesem Sollen gefordert wird. Das Gute ist der Gedanke, der den Willen bewegen und das Sein beherrschen soll." 53. Was hier unter Sein verstanden wird, ist die Verwirklichung oder der Gedanke, daß sich die wirklichen Willen nach den Ideen richten sollen. Diesen Gedanken wird niemand bezweifeln. Wir haben schon oben davon gesprochen, wo wir davon handelten, daß die sittlichen Imperative unbedingte Geltung haben. Aber dabei versteht sich die Bedingung immer von selbst: wenn gewollt wird, oder wenn es vernünftige Wesen giebt. Ohne solche könnte doch vom Sittlichen nicht die Rede sein. Bestände z. B. nur ein Tierreich, so gäbe es nichts Sittliches, und auch die Idee des Sittlichen wäre nicht, es hat gar keinen Sinn, das Sittliche noch außerhalb der Intelligenz zu suchen. Es ist, nach dem bekannten Worte Kants, nichts gut, noch kann etwas als gut gedacht werden, außer ein guter Wille. Und letzterer ist immer nur denkbar als Bestandteil einer Intelligenz. Es ist vollkommen richtig: „als Gesetz schwebt und flattert das Gute nicht im Universum einher, ohne Träger oder reales Substrat." (12.) Aber Dorner weiß aus der besprochenen „Tendenz zum Sein"*) etwas ganz anderes zu machen, nämlich daß dem Ethischen absolutes Sein zukommt. „Es wird nur gedacht, wenn es als seiend gedacht und zwar im göttlichen Wesen als seiend gedacht wird." 57. Aber auch hier schwebt ihm das Richtige vor, er will nämlich sagen: Sein des Guten ist Realisiertsein des Guten in Gott, es ist kein Widerspruch in Gott zwischen Sein und Sollen, auch kein sittliches Werden, nicht so, daß das Ethische als Gesetz oder Norm zu denken wäre, welchem Gott unterworfen und allmählich sich anzu-

*) Man achte auf die Steigerung: „Tendenz zum Sein, Verwirklichung, — Sein."

nähern verpflichtet wäre. In Gott hat das Ethische ein ursprüngliches Sein, den Ort ewig vollkommener Realität." 55. Das alles wird man gern zugeben. Aber es bedeutet doch weiter nichts, als in Gott ist das Gute vollkommen realisiert. Allein von einem absoluten Sein des Sittlichen ist dabei gar keine Rede. Auch in Gott ist doch nur der Wille (und die demselben vollkommen entsprechende Ausführung) gut. Aber etwas Seiendes als solches sittlich gut zu nennen, hat gar keinen Sinn. Dorner nimmt freilich das Wort Sein gar nicht immer in einem bestimmten metaphysischen Sinne, bald heißt es die Realisierung oder Wirklichkeit, bald bleibende Gesinnung (Zustand) im Gegensatz zum vorübergehenden Handeln 58, bald auch absolutes Sein in metaphysischer Bedeutung. Der Umstand, daß er das alles ohne Unterschied ein Sein nennt, führt ihn nun doch zu der Behauptung, daß das Ethische Giltigkeit hat nur, wenn ihm das Sein zukommt. „In Gott hat das Ethische ein ursprüngliches Sein, den Ort ewig vollendeter Realität, daher kann es für die Welt zum Sollen oder zum Gesetz werden." 55. Darin liegt doch: gäbe es keinen Gott, oder wäre in ihm das Gute nicht realisiert, so verlöre das Gute seine Giltigkeit und die Pflicht ihre Verbindlichkeit. Das spricht er auch S. 19 aus, wo es von der Kantischen Philosophie heißt, sie führe folgerichtig zu einem Zweifel an dem Rechte und der absoluten Verbindlichkeit solcher trostlosen, ohnmächtigen Idee. Daher zeigte sich in der Folgezeit, die sich dem Empirismus in den Naturwissenschaften in die Arme warf, der Anthropologismus, der, weil er kein ethisches Absolute als seiend, als die Urmacht über alles anerkenne, sondern die Gottesidee aufgiebt, nur bedingtes, endliches Sein übrig behält, alle absolut verbindliche Gesetzgebung verwirft, mithin über bloße Willkür und Eudämonismus nicht hinauskommt, damit aber selbst das menschliche Wesen schädigt. Denn die Kraft und Hut des Vernunftwesens unserer Natur liegt in Gott.

Mit diesem letzten Satze zeigt sich, daß Dorner eigentlich etwas anderes im Sinne hat, als er ausspricht. Es ist zu unterscheiden zwischen der Moral als Wissenschaft, oder als Erkenntnis des Guten und Bösen und zwischen der Moralität als Gesinnung oder der Kraft, das Gute zu thun. Für das letztere ist es richtig, was Dorner sagt: ohne den Glauben an einen real existierenden, heiligen Gott würde es um die Sittlichkeit der Menschen je länger je mehr schwach bestellt sein. Aber unser Urteil über gut und böse würde bleiben, würde sich immer geltend machen in Lob und Tadel, ob die Existenz Gottes geglaubt wird oder nicht. Die Moral als Erkenntnis, das sittliche Urteil hängt nicht davon ab, ob man annimmt, das Gute sei realisiert oder nicht.

Machte man die Giltigkeit des Sittlichen abhängig von dessen Realität, dann wäre ja das Sittliche nicht mehr unbedingt giltig, sondern nur unter der Bedingung, daß es wäre. Für die Giltigkeit eines Musters ist keineswegs erforderlich, daß es bereits wirklich existiert. Für theoretische Erkenntnisse ist freilich der Gedanke festzuhalten, eine Erkenntnis eines Gegenstandes, zu welcher aber dieser Gegenstand nicht paßt, ist keine Erkenntnis, sondern eine falsche Ansicht. Aber in dem Begriff eines Musters oder Ideals liegt gar nicht der Anspruch, daß durch dasselbe etwas wirklich Seiendes oder Geschehenes erkannt werden soll, sondern vielmehr, daß das Sein oder Geschehen sich nach ihm richten soll. Daher kann denn auch die Giltigkeit eines Vorbildes nicht davon abhängen, ob ihm etwas Seiendes schon wirklich entspricht, während die Giltigkeit einer theoretischen Erkenntnis allerdings von diesem Umstande abhängt. Statt des wirklichen Seins genügt ein bloßes Bild. Gewisse Willensverhältnisse, sobald sie nur gedacht werden, ob an wirklichen Personen oder an bloß vorgestellten, in der Geschichte oder im Gedicht, wecken das Urteil. Und auch wo das Muster als wirklich existiert, ist doch nicht

der Umstand, daß es existiert, sondern seine Beschaffenheit, der Inhalt, das Vorbildliche, oder Verpflichtende. Und wollte man sagen, nur das Vorbildliche, sofern es wirklich ist, ist für uns verpflichtend, so würde folgen, daß nur die Tugenden, welche in Gott realisiert sind, für uns Pflicht wären. Damit würden die allermeisten Tugenden für uns wertlos. Auf Gott paßt kaum eins der 10 Gebote. Wo bliebe Glaube, Hoffnung, Demut, Dankbarkeit, Gehorsam, Ergebung, Sparsamkeit, Keuschheit, Mäßigkeit, Ehrlichkeit u. s. w.? Für alle diese Tugenden ist Gott kein Vorbild, sie haben in Gott nicht den Ort absoluten Seins.

Ja wollte man das Sein zu einem notwendigen Merkmal des Mustergiltigen machen, so käme man dahin, die Macht als solche zur obersten sittlichen Norm zu erheben, wovor Dorner mit Recht nachdrücklich warnt. Denn sollte aus dem Umstande, daß das Gute ist, oder aus dem Sein das Sollen folgen, so müßte das Vorbild des Willens deshalb Vorbild sein, weil es ist, nicht aber wegen des Inhalts seines Begriffs. Denn wenn im Inhalte des Begriffs das Vorbildliche liegt, so ist es ein Vorbild, auch wenn es nicht als seiend, sondern bloß als Bild betrachtet wird. Soll dagegen daraus, daß dieses oder jenes ist, die moralische Notwendigkeit folgen, daß ein Wollen so oder anders bestimmt werde, so würde jenes nicht wegen des Inhalts seines Begriffs, sondern bloß wegen seiner Existenz Vorbild sein. Daraus würde sich aber ergeben, daß das Sein selbst das Gute sei, und alles Seiende deshalb gut, weil es ist. Nimmt man dann das Sein in strengster Bedeutung, so folgt, daß vom Willen das Gutsein gar nicht ausgesagt werden kann, da kein Wille ist, sondern nur geschieht. Nimmt man dagegen das Sein im weiteren Sinne, in welchem es sich auf alles Wirkliche bezieht, so ist jeder Wille, eben deshalb, weil er wirklich ist, gut. In beiden Fällen wird die Ethik aufgehoben. Denn im ersten würde eben der Gegenstand

der ethischen Beurteilung, das Wollen, im zweiten aber der Unterschied des Guten und Bösen in Bezug auf das wirklich vorhandene Wollen, da dieses aber ohne Unterschied für gut erklärt würde, von der Ethik ausgeschlossen. Sagte man nun, um dieser Konsequenz auszuweichen: Aber nicht das bloße Sein als solches ist der Grund des Lobes, sondern eben diese bestimmte Existenz, weil sie diesen und keinen andern Inhalt hat, so erkennt man eben an, daß der Inhalt dem Seienden den Wert giebt. Oder macht man einen Gradunterschied im Sein und sagt: je mehr Existenz etwas hat, desto besser ist es, so hat man erstens den Begriff des Seins verfehlt, welcher kein mehr oder weniger kennt, und dann wird zum Maßstab des Sittlichen die Macht, denn an der Macht allein würde sich der größere oder geringere Grad des Seins zu erkennen geben".*)

Nun erinnere man sich, daß Dorner sonst den Gedanken der causa sui vertritt; danach ist das Sein Gottes erst der Erfolg seines Wollens und Thuns. Es ist also das Wollen und nicht das Sein das Primäre. Doch es möge von dem metaphysischen Sein ganz abgesehen werden, man möge unter Sein das Gutsein oder die Heiligkeit als beständigen Zustand verstehen, so macht Dorner die vollkommen zutreffende Bemerkung 69, „es ist ein gewollter Lebenszustand". Dieses Wollen, welches den heiligen Lebenszustand begründet, kann nun doch nicht als ein gegen gut und böse indifferentes Wollen gedacht werden, ebensowenig soll der Lebenszustand gut sein, nur weil er gewollt ist, sondern es muß hier an ein Wollen gedacht werden, welches eben auf das Gute gerichtet ist. Man hat also das Gute zu denken als etwas, was weder im bloßen Wollen noch im Sein begründet ist. Er hätte hier eben zu-

*) Thilo: Die theologisierende Rechts- und Staatslehre. 1861, S. 149, 152, 166.

rück gehen müssen auf das sittliche Urteil über den Willen oder auf das unwillkürliche Wohlgefallen am Guten. Bestimmt dieses den Willen, so ist er gut; und bestimmt es ausschließlich und dauernd den Willen, so ist die Heiligkeit als dauernder Zustand oder nach der Sprache Dorners das Sittliche als Sein gewonnen, wobei von den Zeitbegriffen ganz abgesehen werden kann. La Sainteté de Dieu, sagt Saurin, est épurée dans ses motifs. Il ne craint rien, il n'éspère rien: cependent il est saint. Il connoit la sainteté: il l'approuve: il la suit. Voilà son sistème de Morale ... Il voit avec une exactitude parfaite cette relation essentielle de justice et de l'injustice. Il est porté necessairement, quoique sans contrainte par la nature de ses perfections à approuver la Justice, à desaprouver l'injustice ...

Bei Dorner finden sich nun beide Anschauungen unvermittelt neben einander. Nach dem alten, von Plato herrührenden, und namentlich in der neueren Philosophie gepflegten Vorurteil, daß nur das Reale Gegenstand der Erkenntnis sei, meint er, daß auch die Ethik das wirklich Seiende und Existierende zum Gegenstande haben und deshalb eine Erzählung von der obersten Weltursache beginnen müsse. Hiernach sind Sein und Gutsein identisch. Darüber ist bereits früher S. 212 ff. gehandelt. Aber ebenso sehr widerstrebt er der Ansicht, daß das Seiende als solches oder dessen Macht oder dessen Wille als solcher gut und für unser Wollen sittlich bestimmend sei. Vielmehr ist es der Inhalt des Seienden, welches ihm die Würde und Autorität giebt. Einmal heißt es: „Durch den Rückgang auf Gott ist nicht bloß der von der Subjektivität unabhängige Charakter der Objektivität des Gesetzes gesichert, sondern ihm auch der Charakter der Notwendigkeit, Unbedingtheit und Allgemeingiltigkeit verliehen". 181. Und dann wieder „das Ethische ist in sich selbst schlechthin wertvoll und gut, bei seinem Gedanken muß die Frage nach dem Warum auf-

hören.“ 184. „Es muß in uns eine eigne Erkenntnis des Guten als solchen oder als der Wahrheit angelegt sein, ohne diese Erkenntnis könnten wir nichts deshalb thun, weil es gut ist, sondern nur aus andern also nicht sittlichen Gründen“. 177. Oder „das göttliche Gesetz kann göttliches Recht heißen, weil es um seiner innern Güte willen das Recht hat, unbedingt zu fordern“ 105. Oder: „das Wissen des Gewissens ruht nicht bloß auf äußeren geltenden Satzungen oder Autoritäten, aber auch nicht bloß auf Reflexion oder dialektischen Schlüssen, sondern es tritt, wenn auch verschieden an Klarheit, Reichtum und Gestalt auf verschiedenen Stufen immer mit der Macht der Unmittelbarkeit und schöpferischer Ursprünglichkeit auf. Das Gewissen ist ein gewisses subjektives Wissen von dem objektiven Recht und der Wahrheit des in sich Guten“ 216. „Könnte das Falsche sich ebenso gut wie die Wahrheit mit Gewißheit bekleiden, so gäbe es keine Gewißheit von der Wahrheit mehr. Dasselbe erhellt auch aus dem Faktum, daß alle irrigen sittlichen Vorstellungen überwindlich sind. Sie sind das aber nur sofern in ihnen ein Widerspruch mit einem bessern nachweisbar ist, was schlummern kann, aber erweckbar bleibt.“ 233.

Wenn also das sittliche Urteil im Unbefangenen so sicher und seinselbst gewiß ist, wozu noch größere Sicherheit suchen? „Das sittliche Gefühl, Gewissen ist nicht schlechthin autonom, nur so könnte es als letzte Quelle des Sittengesetzes gelten, sondern umgekehrt das objektive Gesetz ist die Quelle des sittlichen Gefühls, Sinnes, Gewissens u. s. w.“ 177. „Ein ethisches Wissen, welches nicht begründet wäre in der objektiven ethischen Wahrheit (d. h. doch wohl in Gott?) käme von sich selbst z. B. dem Unglauben oder Materialismus gegenüber in den Verdacht, nur subjektive Einbildung zu sein, wenn auch von vielen geteilte“. 51. Aber sollte wirklich der Ungläubige leichter von der Existenz Gottes zu überzeugen sein, als von dem absoluten

Wert des Sittlichen? Muß nicht der Seelsorger bei dem Ungläubigen zunächst auf sein eigenes Gewissen rekurrieren?

Wir sehen, eine klare Antwort bekommen wir nicht auf die Frage: Ist das Gute gut, weil Gott es realisiert hat, oder will er das Gute, weil es gut ist? Gar oft stimmt Dorner dem letztern zu, dann aber durfte er die Geltung des Sittlichen nicht abhängig machen von der Erkenntnis, daß das Gute das von Gott Gewollte, Geschaffene, Realisierte sei.

Es sind eben immer mehrere verschiedene Fragen, auf welche Dorner antworten möchte. Er will mit Einem Prinzip antworten auf die Fragen: woher stammt in uns das Gute, die Vernunft? Und hierauf kann der Gläubige gar nicht anders antworten, als von Gott, dem Urheber unseres vernünftigen Daseins. Oder es bewegt ihn die Frage: wie kann man das Gute verstärken, daß es nicht allein erkannt, sondern auch gethan werde, daß es übergehe ins Sein? Und wer wollte hierbei die große Wichtigkeit des Gedankens verkennen, daß das Gute der Wille Gottes ist? Aber die eigentliche Frage der Ethik: was ist das Gute? macht einen Rückgang auf Gott gar nicht nötig. Geantwortet kann nur werden: was der Mensch beim unbefangenen Urteilen selbst dafür hält. Et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione grave ipsius conscientiae pondus est; qua sublata jacent omnia. (Cicero de nat. deor. 3. 35.)

Hinsichtlich des Prinzips darf daher auch kein Unterschied sein zwischen einer theologischen und philosophischen Ethik. Der Inhalt und die Begründung derselben muß in beiden gleich sein, so gewiß das Gute gut ist für jedermann.

Hierbei möge der Unterschied besprochen werden, welchen Dorner zwischen der theologischen und philosophischen Ethik macht. „Als ihren Grundstoff pflegt die theologische Ethik die innere Ethik anzusehen, die sich mit der Einzelpersönlichkeit beschäftigt, sie betrachtet die innere Heilung, Reinigung, Er-

starkung derselben besonders in der religiösen Sphäre... Die philosophische Ethik pflegt sich mehr der Weltseite des Ethischen, dem Werke, den sozialen Verhältnissen, höchstens auch noch den Betrachtungen des sittlichen Verhaltens zu sich selbst zuzuwenden". 21. Hiernach scheint der theologischen Ethik weniger ein wissenschaftlicher Charakter eigen zu sein, der untersucht, was gut sei und warum es gut sei, vielmehr dürfte sie, um mit Fichte zu reden, eine Anweisung zum seligen Leben sein; denn „Heilung, Reinigung, Erstarkung" passen weit mehr auf die Erziehung zum Sittlichen als auf die Frage, was ist das Sittliche. Man sieht, wie Dorner sich immer mit dieser praktischen Frage beschäftigt. Dann aber trifft diese Charakterisierung weder den normalen noch den historischen Stand der Sache, wenn gesagt wird, die theologische Ethik beschäftigt sich mehr mit dem Einzelnen, die philosophische mehr mit den sozialen Verhältnissen, wenigstens soll es nicht so sein, zur Ethik gehört die Betrachtung des Einzelnen ebenso als der Gesellschaft, läßt es die Ethik an einem dieser Teile fehlen, so fehlt ihr eben ein integrierender Teil, mag sie sich nun theologisch oder philosophisch nennen. Aber auch historisch gilt dies Urteil weniger von der philosophischen Ethik als speziell von der idealistischen, daß sie sich lieber dem Ganzen und Großen zuwendet als den Einzelnen. An diesem Fehler partizipieren aber nicht allein die idealistischen Philosophen, wie namentlich Schelling und Hegel, sondern auch die Theologen dieser Richtung, wie namentlich Schleiermacher, von welchem Herbart mit Recht urteilt: er verwickelte sich in dem Großen und Zusammengesetzten, weil er das Kleine, Einfache, welches eine präzise Beurteilung gestattet, übersprungen hatte. Er selbst sagt: seine Arbeiten setzen überall voraus eine wesentliche Zusammengehörigkeit alles dessen, was mit Recht soll sittlich genannt werden.*) Aber abgesehen von der idealistischen und

*) S. Herbart. W. IX., bes. S. 199.

neuerlich der darwinistischen Ethik gilt dies Urteil, daß die philosophische Ethik sich vorzugsweise den sittlichen Verhältnissen der größern Gesellschaftskreise zuwende, weder von den Philosophen des Altertums noch der Neuzeit.

Ein anderer Unterschied soll darin bestehn, die Philosophie nehme es mit dem Bösen leichter und daher auch mit der Versöhnung, daß daher die theologische Ethik der philosophischen das sittliche Gewissen schärfe und für sie die Stelle der Ascetik einnähme. 21. Aber lag in Kants Ethik nicht eine Schärfung des matten, so tief in die Theologie eingedrungenen sittlichen Eudämonismus? Man hätte es auch nicht vergessen sollen, wie Herbart der kosmischen Sittenlehre Schleiermachers, der für die Schönheit des Wohlwollens nur noch Spott hatte, das Gewissen geschärft hat.*) Und kann man es überhaupt „mit dem Bösen leichter nehmen“, als dies von Schleiermacher und Rothe geschieht. Nach ihnen ist das Böse die notwendige Voraussetzung des Guten, und zwischen gut und böse besteht kein prinzipieller Gegensatz, höchstens ein Unterschied hinsichtlich der Macht. (Vgl. Thilo a. a. O.)

„Der wichtigste Unterschied aber ist, daß die philosophische Ethik über das Sollen, die sittliche Forderung nicht wesentlich hinaus kommt; das Christentum behauptet, das reale kräftige Tugendprinzip in sich zu tragen und hat in einer vielhundertjährigen Geschichte dies bewiesen, in welcher es eine Neugeburt der Menschheit teils bewirkt, teils begonnen hat“. 22. Hier ist wiederum sehr deutlich zu ersehen, daß Dorner an die Ethik als Wissenschaft Forderungen stellt, denen sie gar nicht genügen kann. Die ethische Wissenschaft darf gar nicht über das Sollen oder die sittlichen Forderungen hinausgehn. Sie

*) Herbart. III. 361, 363. IX. 328. 243. Oder man vergleiche die philosophische, das Gewissen schärfende Kritik Thilos über Rothes Ethik. Thilo: die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie 1851, S. 194 ff.



ist ganz wesentlich eine normative Wissenschaft. Wird nun von der theologischen Ethik verlangt, sie soll ein kräftiges Tugendprinzip geben und helfen, eine Neugeburt der Menschheit zu bewirken, so sieht man die theologische Ethik nicht eigentlich als Ethik, sondern als eine praktische Disziplin an, deren Aufgabe es ist, möglichst kräftig auf den Willen des Einzelnen und der Gesamtheit zu wirken. Dies dürfte aber mehr der Homiletik, der Ascetik, Pädagogik, Politik u. s. w. obliegen. Doch möge man dies auch die theologische Ethik nennen, immer setzt, wie schon bemerkt, die Ermahnung zum Guten, die Erkenntnis desselben voraus. Darum kann auch keine Ethik, solange sie dieses Namens würdig sein will, des normativen Teils entbehren und sich mit bloßen Ermahnungen begnügen. Das ist auch keineswegs die Absicht Dorners. Derselbe beabsichtigt, eine Ethik als Wissenschaft zu geben.

Wir haben bereits gesehen, daß er es oben als eine Pflicht der wissenschaftlichen Ethik ansieht, ihr letztes Prinzip in Gott zu suchen. Nachdem nun so das reale Urprinzip gefunden ist, wird es als der sittliche Urgrund folgendermaßen beschrieben. Zunächst heißt es 58: „Das Sittliche ist in Gottes Wesen die Mitte, das innerste Prinzip, Gott in der Gottheit . . . So ist ursprünglich das Gute Gott, und Gott wie das Urgute so der Urgute. Nun darf man auch sagen, nach seiner in Gott wirklichen Idee ist das Ethische nicht bloß eine Realität neben andern, sondern die Macht über alle Realität, das oberste Maß aller Werte, also (!) die Realität aller Realitäten, es ist das eigentlich Feste und Ewige von unverrücklichem Bestande und in diesem Sinne nennt es Fichte das Substantielle.“ Nein in diesem Sinne nannte es Fichte nicht das Substantielle. Fichte dachte bei dem Worte Substanz weder an ein beharrliches, festes Sein, noch an eine beharrende Eigenschaft eines persönlichen Wesens. Substanz war ihm Werden, und dieses Wollen. Dann beachte man, wie hier das Wort Realität ganz

im Sinne der alten Metaphysik genommen wird. Jede Eigenschaft wird als Realität, als Macht angesehen. Ja das oberste Maß aller Werte wird ohne weiteres mit der obersten Realität und Macht identifiziert.

Doch dem hier sehr umständlich und ungenau ausgedrückten Gedanken wird man gerne zustimmen, er besagt weiter nichts, als daß Gott alle seine Eigenschaften oder seine Macht, Wissen u. s. w. im Dienste der Gerechtigkeit oder des Sittlichen gebraucht.

Als Krone dieser seiner Sittlichkeit wird nun die Liebe folgendermaßen beschrieben: „die wahre Liebe ist nicht etwas nur Einfaches, sondern ist in ihrer Einigung von Entgegengesetztem, was sich zum Zusammenwirken bringt ... In der Natur waltet bei den einzelnen materiellen Gestalten oder den Körpern das Zentrieren in sich, die Kraft der Schwere, das Sich-beziehen auf sich; bei anderm wie vor allem dem Lichte nur Expansion, gleichsam das Sein für Andres. Die Liebe nun ist eine zusammengesetzte Größe, eine unendlich höhere Kraft. Es giebt keine Potenz außer der Liebe, welche ihr das (In-sich-sein und Aus-sich-herausgehn) nachthun könnte; von den Naturkräften kann man sagen, daß sie aufgehn in ihrer Erscheinung, sie haben kein Inneres, keine Tiefe, wenn auch noch unerkannte Geheimnisse; sie erschöpfen sich im Aktus. Hinwiederum der Geist hat als nur denkender und fühlender bloß ein In-sich-sein, als Wille aber ist er in andern Momenten nur ein Streben aus sich heraus in der Richtung auf das Werk oder Thun. Erst in der Liebe ist die reale innigste Durchdringung des Entgegengesetzten, sie ist mit einem Worte die Kraft zugleich bei sich und außer sich in den andern zu sein; sie einigt gleichsam die Transzendenz oder Selbstbehauptung und die Immanenz oder die Selbsthingabe und Mitteilung, und durch dieses beides zusammen ist sie heilige Liebe.“ 64.

Zuvörderst übersehe man nicht den gewaltigen Abstand der Redeweise, in welcher hier als in einer christlichen Ethik von der Liebe gesprochen wird, und wie sich Jesus und die Apostel darüber ausdrücken.*) Oder will man zur Entschuldigung etwa sagen: das sei eben die Sprache der Wissenschaft, so denkt man dabei an längst veraltete, abgethane einst für Wissenschaft gehaltene Meinungen. Diese Abstraktionen, wobei der eigentliche Beziehungspunkt verloren geht, diese der alten Naturphilosophie entnommenen Vergleiche sittlicher Vorgänge mit den ihnen ganz unvergleichbaren Naturkräften, dieses Vergessen, daß die Naturvorgänge sich nicht im Aktus erschöpfen, sondern daß Substanz und Kraft ganz intakt erhalten bleiben; daß der Wille nicht bloß auf ein äußeres Werk geht, sondern auch geistige Werke und Arbeiten verrichtet und als Gesinnung oder Charakter im Innern größtenteils eingeschlossen bleibt, und so manches andre trägt sicherlich eher dazu bei, den Begriff der heiligen Liebe zu verdunkeln als aufzuhellen.

Doch suchen wir uns die beiden Gegensätze zu verdeutlichen, deren höhere Einheit die heilige Liebe sein soll. Der eine ist die Selbsthingabe und der andre die Selbstbehauptung, letztere werden wir noch kennen lernen als Gerechtigkeit und erste als Wohlwollen als amor benevolentiae: „dem Wohlwollen fehlt die Selbstbehauptung, Wohlwollen wäre nur Selbsterschließung, Selbsthingabe nach Art der selbstlosen Expansion und Profusion, physischer Akt, wie Wärme, Feuer, Luft den natürlichen Drang haben, sich auszudehnen.“ 62.

Aber wer heißt denn den Verf. das Wohlwollen so fehlerhaft zu denken? Nicht einmal das Mitgefühl ist so einseitig zu fassen und mit physischen Akten zu vergleichen. Man sieht aber überall die Nachwirkung der Gleichsetzung von Sein und

---

*) Vergl. die Sittenlehre Jesu von Allihn, herausgegeben von O. Flügel. Langensalza 1887.



Gut. Nun wird das Gute auch so behandelt, als wäre es ein physikalischer Akt. Im Wohlwollen liegt eben nicht ein blinder Drang nach außen, sondern ein bewußtes Wollen. Das Wohlwollen darf eben nicht vergessen, daß der andre, dem es sich widmet, ein anderer ist. Der Wohlwollende darf sich nicht mit dem andern identifizieren, sonst hört das Wohlwollen auf. Die Selbstbehauptung oder Selbstliebe wird nun so geschildert: „Gott liebt, indem er sich selbst liebt, nicht ein Partikuläres, nicht eine Einzelpersönlichkeit, sondern seine allerdings einzigartige Persönlichkeit mit all ihren Potenzen und Eigenschaften. Er liebt das Ethische überhaupt, sowohl die Gerechtigkeit als die mitteilsame Liebe. Und so kann von Ichsucht bei der göttlichen Selbstliebe nicht die Rede sein, weil er in sich auch das Allgemeine, das in sich und notwendig Gute liebt und will, was freilich in ihm urständet und ewig in den Umkreis seines Seins fallen muß, zu welchem allgemein Ethischen aber notwendig ebenso die Selbstbehauptung gehört, die wir Gerechtigkeit nennen. Ist Gott liebenswert an sich selber, so ist er auch liebenswert für sich selber, und so ist in der Selbstliebe nichts zu sehen als die Gerechtigkeit seiner Liebe.“ 66.

Was hier beschrieben wird, ist die dunkel gefühlte Idee der innern Freiheit. Gott liebt sich selbst soll heißen, er liebt das Gute, denn er ist der Gute. Man hat sich also das Gute, nämlich die betreffenden wohlgefälligen Willensverhältnisse, in der göttlichen Gesinnung bereits als realisiert zu denken. Eine solche Person muß sich selbst beständig mit absolutem Beifall anschauen, oder auch sie liebt sich selbst, wobei die Liebe nicht als Wohlwollen, sondern als Wohlgefallen zu denken ist.*) Dies kann man auch im Sinne der

*) „Die Selbstliebe Gottes oder seine Gerechtigkeit liebt die Liebe als solche.“ 84.

griechischen Philosophie und in der Sprache der Bibel Gerechtigkeit bez. Heiligkeit nennen. Aber das Wort Selbstbehauptung ist auf dies Verhältnis doch nur angewendet, um einen Gegensatz zu haben zu der Selbstmitteilung, die auch nur um des Gegensatzes willen eine einseitige Hervorhebung der einen Seite des Wohlwollens ist. In Wahrheit aber besteht zwischen der Gerechtigkeit im obigen Sinne als der innern Freiheit, und zwischen dem Wohlwollen kein Gegensatz. Vielmehr gehört letzteres ganz wesentlich zu ersterem. Eine Person wäre nicht völlig innerlich frei, wenn sie nicht auch wohlwollend wäre. Freilich zwischen Selbstbehauptung und Selbstmitteilung besteht ein Gegensatz, wenn man nämlich Selbstbehauptung, als Egoismus als das Gegenteil des Wohlwollens versteht. Aber so ist hier doch die Selbstbehauptung nicht zu fassen; und darum besteht hier nur den Worten nach ein Gegensatz, welcher gar keiner Ausgleichung bedarf. Der innerlich Freie kann sich nun allerdings nicht unter allen Umständen dem Willen anderer widmen, sondern nur sofern er denselben sich aneignen kann, oder populär gesprochen, soweit keine andern sittlichen Rücksichten dadurch verletzt werden. Das ist es, was Dorner etwa im folgenden sagen will: „die Selbstliebe, oder Liebe zur Heiligkeit, wäre sie nicht in Gott, so würde sich seine Liebe unterschiedslos an die Welt verlieren. Es fehlte dann Gott die Macht über sich selbst, also auch die Macht, seine Selbstmitteilung je nach der Empfänglichkeit oder Würdigkeit anzuhalten. Aber so bliebe ihm nur der unwiderstehliche Drang zur Hingabe.“ 67.

Die Thätigkeit der heiligen Liebe (als der höhern Einheit von Selbstbehauptung und Selbstmitteilung) wird nun in sehr überschwänglichen Worten, deren nüchterner Sinn indeß zuletzt hervorleuchtet, also beschrieben: 81 „die Liebe wäre noch nicht Liebe, wenn die Person nur anderes schenkte, nicht aber sich selbst, sich selbst hingebend für andere erschlösse. Die andern

Gaben sind wohl Symbole der Liebe, aber die köstlichste Gabe, gleichsam der Duft in der Gabe der Liebe, ist die liebende Person selbst, die sich giebt mit der Gabe. Nicht jedes Geben für sich ist schon Liebesmitteilung, sondern nur wenn die Mitteilung geschieht mit der Lust der Mitteilung an einen andern, für den sich die Liebe zum Mittel macht, oder den sie sich zum Zwecke setzt und in sich hereinnimmt, um mit ihm Gemeinschaft zu haben, sich ihm zur Erweiterung seiner Persönlichkeit darzubieten und umgekehrt auch wieder ihn für sich zu erschließen. Also nur da ist beim Geben von Liebe zu reden, wo der Mitteilung schon die Liebe vorangeht, das Herzblatt der Liebe ist der Sinn, der das Herz giebt. Diese Selbstvergessenheit im Hingeben an den geliebten Gegenstand ist der Zauber der Liebe, wie jeder aus der Familienliebe und Freundschaft weiß. Daß sie in Selbstlosigkeit sich hingiebt und, wenn nötig, opfert, darin liegt auch ihre wunderbare überwältigende Macht."

Wenn man dergleichen liest und bedenkt, wie viele sich an eine solche Sprache gewöhnt haben, dann begreift man, wie die genaue, begrifflich strenge Sprache anderer Ethiken denen sehr nüchtern und kalt vorkommen muß, welche in halbpoetischen, begrifflich höchst ungenauen, übertriebenen Worten zugleich wissenschaftlich untersuchen, schwärmen und sich und andre erbauen wollen. Und doch was kann mit dem obigen allein gesagt sein? Verf. meint weiter nichts, als daß die Liebe wirkliches Wohlwollen, kein versteckter Eigennutz sein soll. Gewiß das höchste, was es giebt, im Himmel und auf Erden. Eben darum hat die Liebe nicht nötig, sich preisen und anpreisen zu lassen. Zunächst ist für das Wohlwollen die Mitteilung gar nicht wesentlich, wie auch gesagt wird, daß die Liebe der Mitteilung vorangehn müsse. Warum also so ausschließlich von Mitteilung reden! und nun gar von Selbstmitteilung. In der Fabel giebt sich die Regenwolke aus Liebe

ganz wie sie ist der Erde hin, nämlich im Regen, und hört selbst auf zu existieren. Das ist Selbsthingabe oder Mitteilung seiner selbst. Von einer Person aber läßt sich dies nur im bildlichen, uneigentlichen Sinne verstehen, und so meint es auch Dorner nur, wie die Beispiele zeigen der Selbstmitteilung in der Freundschaft und Familie, er meint weiter nichts, als Selbstlosigkeit, die auch das höchste Opfer bringen kann, nämlich sich selbst, also das Leben hinzugeben.*) Verf. mag wohl hierbei an den biblischen Ausdruck gedacht haben, daß Christus sich selbst für uns hingegeben habe. Dies ist durchaus nicht mißverständlich: er hat sein Leben und irdisches Lebensglück dahingegeben. Aber nicht einmal heißt es: er hat sich selbst uns hingegeben oder mitgeteilt. Noch viel weniger heißt es von Gott — und davon spricht doch Dorner: er hat sich uns gegeben, oder sich selbst mitgeteilt im metaphysischen Sinne. Und wenn gesagt wird, die Liebe biete sich dem andern zur Erweiterung seiner Persönlichkeit dar und umgekehrt, so ist damit wohl die gegenseitige Liebe gemeint. Aber diese gehört nicht unbedingt zum Wohlwollen. Letzteres kann rein und vollkommen sein, auch wenn es nicht erwiedert, nicht verstanden, nicht einmal gewußt wird. So ist ja vielfach die göttliche Liebe zu denken. Allerdings bietet sich uns ein weit wohlgefälligerer Anblick dar, wenn wir die reine Liebe ebenso rein erwiedert sehen. Denn einmal findet hier die Idee des Wohlwollens zweimal ihre Verwirklichung, und außerdem gesellt sich dazu das Wohlgefallen nach der Idee der Billigkeit.

So steht die Darstellung des Ethischen in Gott überall auf Schrauben, und nur wer das Richtige schon kennt und in die Worte hineinlegt, kann es aus den Worten herauslesen.

---

*) Wiederum heißt es von der göttlichen, heiligen Liebe, 82, sie vollbringt in ihrer Mitteilung auch den Akt der Selbstbehauptung.

Noch künstlicher ist die Ableitung der Pflichten der Menschen unter einander aus den Eigenschaften Gottes. Es mögen nur einige Proben davon mitgeteilt werden.

Weil Gott sich selbst liebt, soll auch der Mensch zur Selbstliebe berechtigt sein. Indes bedeutet doch der Satz: Gott liebt sich, soviel als Gott liebt das Gute. So kann es nun natürlich im Menschen nicht gemeint sein, denn der Mensch findet in sich nicht bloß Gutes, sondern „weil Gott uns liebt, das berechtigt uns zur Selbstliebe, sie ruht auf unserm Geliebtsein. Nicht wir, in unserer empirischen Beschaffenheit dürfen Objekte dieser Selbstliebe sein, außer sofern die Fähigkeit für die Erlösung dazu gerechnet wird.“ 410. „Unsre Liebe würde nicht lieben, was Gott liebt, nicht wollen, was Gott will, wenn wir nicht auch Gegenstände unserer eigenen Liebe wären.“ 411. Welch ein Umweg zu dem einfachen Gedanken: der Mensch betrachtet das Gute auch an seiner Person mit Wohlgefallen! Wozu der Umweg: Gott liebt das Gute an mir, darum darf ich auch das Gute an mir lieben, eigentlich nur billigen. Und gleichwohl führt diese Betrachtung gar nicht zu dem, was man sonst unter erlaubter oder pflichtmäßiger Selbstliebe versteht, zumal wenn es 343 heißt: „Gott liebt an uns nicht das nur Endliche.“ Und wie zweideutig ist es wenn gesagt wird 411: „Wir sollen uns selbst lieben, weil Gott uns liebt.“ Aus dieser Selbstliebe werden nun die Pflichten, betreffend die Ehre, Leibespflege, Freiheit, das Vermögen u. s. w. abgeleitet. Sind das nicht endliche Dinge? und darf ich diese lieben, wenn ich nur lieben darf, was Gott an mir liebt, und er das Endliche an mir nicht liebt? Ferner wird aus der Selbstbehauptung andern gegenüber die Wahrhaftigkeit, der Eid, der Beruf mit den betreffenden Pflichten gefolgert. 445.

Die Nächstenliebe nimmt natürlich auch den Umweg: „was zur Selbstliebe berechtigt, dasselbe verpflichtet auch zur

Nächstenliebe, nämlich der Wert der neuen Person in Gottes Augen". 463. Daraus lassen sich nun allenfalls die Erweisungen der Nächstenliebe ableiten, aber nicht diese selbst. Die Liebe ist nicht eigentliche Liebe zum andern, wenn ich ihn nicht um seiner selbst willen, sondern aus Rücksicht auf einen dritten liebe. Ich kann ihm wohl alles nur erdenkliche Gute erzeigen um eines dritten willen, aber wahres Wohlwollen muß ohne Umweg, ohne Motiv auf den andern direkt gerichtet sein. Das ist auch die christliche Lehre. Es dürfte nicht leicht sein, nach den Evangelien die Mahnung zur Nächstenliebe aus der Liebe zu oder aus dem Gehorsam gegen Gott abzuleiten. Man vergegenwärtige sich z. B. nur die Gleichnisse, in welchen Jesus Vorbilder der Menschenliebe zur Nachahmung aufstellt. Man denke an die zuvorkommende Liebe des Vaters gegen den verlorenen Sohn, an die reine Güte des Weinbergsbesitzers auch für die letzten Arbeiter, an den barmherzigen Samariter, an den guten Hirten, der sich selbst opfert u. s. w. Nirgends tritt uns hier eine aus Gehorsam gegen Gott motivierte Liebe entgegen. Namentlich denke man an die Gesegneten im jüngsten Gericht. Diese fragen: wo hätten wir dich nackend gesehen, und hätten dich gekleidet? Sie haben das Gute ohne jede Nebenrücksicht gethan. Aber die Verfluchten meinen: ja hätten wir das gewußt, daß wir dir, von dem unser Schicksal nun abhängt, damit einen Dienst leisteten, so hätten wir es auch gethan.

Außerdem aber lehrt uns das Evangelium nicht allein diejenigen lieben, welche „den Wert der neuen Person" schon in sich tragen oder sich darum bemühen, sondern bekanntlich auch diejenigen, welche dem Guten widerstreben. Ist doch auch die göttliche Liebe auf die Guten und Bösen gerichtet. Man sagt, die Liebe ist wie der Tau, er fällt auf Rosen und Nesseln.

Wiederum welch ein Umweg, wenn die Dankbarkeit gegen

Menschen so begründet wird 470: „Gott hat die Wohlthäter zu Organen seiner Liebe gemacht. Im Dank gegen Menschen muß Dank gegen Gott obenan stehen, denn in gewissem Sinne sind wir nur Gott Dank schuldig“.

Man sieht wie bei einer derartigen theologischen Ethik nicht allein die unmittelbare Schönheit, sondern auch das Christliche der Liebe, welche ohne Umschweife sich dem Nächsten widmet, in beständigem Reflektieren sich verliert. Es soll mit der Abweisung der Berufung auf Gott hinsichtlich der Nächstenliebe durchaus dieses Motiv nicht gering geschätzt werden. Es läßt sich durch die Rücksicht auf Gott, sein Vorbild, sein Gebot u. s. w. gar manches Übelwollen überwinden, gar manche Wohlthat erweisen, auch Stimmung machen für unmittelbares Wohlwollen. Aber alle dergleichen Gesinnungen sind viel mehr dem Gehorsam ähnlich, als dem reinen Wohlwollen. Die Rücksicht auf Gott hat einen überaus großen pädagogischen Wert und nicht allein für Kinder oder Anfänger in der Sittlichkeit, aber alle Tugenden nur als Modifikationen der frommen Dankbarkeit ansehen, heißt die Eigentümlichkeit und die Selbständigkeit der verschiedenen Arten des Guten verkennen. Ja „alle Tugendbeweisung läßt sich aus frommer Dankbarkeit ableiten“ 379, aber nicht alle Tugend als Gesinnung.

Lassen sich nun noch allenfalls die Tugendbeweisungen, welche die Menschen sich unter einander schuldig sind, aus dem Beispiel Gottes und der Rücksicht auf ihn, ableiten, so will dies gar nicht gelingen mit den Pflichten der Menschen gegen Gott. Man könnte ja hier freilich kurzer Hand sagen: Gott habe Dank und Gehorsam gegen ihn geboten. Aber darin hat ja Dorner vollkommen recht, wenn er bemerkt, als letzter Grund des Guten darf nicht der Wille oder das Gebot Gottes angesehen werden. Ebenso darf nicht gesagt werden: das fühlt jeder als gut und recht, dem Wohlthäter dankbar zu sein, also

ist Dankbarkeit auch Pflicht gegen Gott, als den größten Wohlthäter. Denn man besinne sich, daß Dorner nur dann das Gute als gut anerkennt, wenn es vollständig realisiert ist und zwar sein Sein in Gott selbst hat. Um demnach unsre Pflichten gegen Gott auf die bezeichnete Weise abzuleiten, müßte angenommen werden, daß Gott abermals einen Höheren über sich hätte, und uns so auch in Ehrfurcht, Dank, Gehorsam ein reales Vorbild wäre, ja man müßte, um den schuldigen Dank des begnadigten Sünders gegen die göttliche Gnade für gut zu finden, annehmen, daß auch Gott der Ort des Seins für diese Tugend wäre.

Am allerbedenklichsten dürfte aber eine solche Begründung der Ethik sein, wenn man an die Atheisten denkt. Giebt es für die Pflichten gegen uns selbst und gegen die Mitmenschen keinen andern Grund, als weil Gott mich und alle Menschen liebt, dann fällt die sittliche Verbindlichkeit weg für denjenigen, welcher an keinen Gott glaubt. Das ist die notwendige Konsequenz. Hingegen denke man z. B. an die Art, wie Plato seine ethischen Forderungen gerade im Gegensatz zu den allgemein verehrten sündigen Göttern geltend macht. Immer wird betont: gut ist der Friede, die Treue, die Gerechtigkeit, die Keuschheit u. s. w., obgleich gerade das Gegenteil durch das Beispiel der Götter als realisiert und sanktioniert galt. Man denke auch an die vielen Aussprüche Dorners, in welchen er die unmittelbare jedem sich aufdringende Evidenz der sittlichen Urteile hervorhebt. Eine solche unmittelbare Erkenntnis des Guten könnte gar nicht vorhanden sein, wenn erst die Rücksichtnahme auf Gott etwas als gut oder böse erkennen lehrte.

Um das Gezwungene und Unzureichende dieser Art theologischer Ethik noch einleuchtender zu machen, möge ein Blick auf die Rechtslehre gethan werden. Es heißt: 207 „das Urrecht des Menschen, das wahre Grundrecht, was aus seiner

Pflicht folgt, ist das Recht, ein moralisches Wesen zu sein. Darin liegt ein doppeltes: es darf kein menschliches Wesen behandelt werden, als wäre es nicht für das schlechthin Wertvolle bestimmt, und dieses für dasselbe. Positiv aber liegt darin das Recht der Selbstbehauptung dieser moralischen Ehre oder Bestimmung, das Recht sich zu bethätigen, aber auch von andern zu empfangen, was dafür — für die Ermöglichung der wirklichen sittlichen Persönlichkeit — die Voraussetzung ist. Damit haben wir ein festes Fundament des Rechts des Einzelnen. Es steht gar nicht im Belieben des Subjekts, von dem Rechte, ein moralisches Wesen zu sein, oder von der Möglichkeit der Verwirklichung der sittlichen Bestimmung zu lassen. Die Verfügung über dieses Recht steht ihm nicht zu, weil dieses Recht auch Recht des Gesetzes an ihn oder seine Pflicht ist, und in diesem Bewußtsein ist dieses Recht zu behaupten." 207.

Es soll nicht untersucht werden, ob es thunlich ist, die unbedingte Pflicht, ein sittliches Wesen zu sein, zu einem Unrecht zu machen, es möge nur gezeigt werden, daß daraus gar keine Rechte folgen. Möge man daraus ableiten, es soll niemandem die Voraussetzung, ein sittliches Leben führen zu können, gewehrt werden, möge nun auch jeder das Recht haben, sich in den Besitz dieser Voraussetzungen zu bringen. Was sind denn die Voraussetzungen, ein sittliches Wesen zu sein? Gehört dazu Geld, Besitz, Freiheit, Ehe? Doch wohl nicht? Dies alles kann ich jemandem verkümmern oder nehmen, und lasse ihm immer noch die „Möglichkeit der Verwirklichung seiner sittlichen Bestimmung." Das ungeheuerste Unrecht, was je auf Erden geschehen, die Verurteilung und Hinrichtung Jesu, ist hiernach kein Unrecht. Denn die Richter konnten ihm nicht die Fähigkeit nehmen, ein sittliches Wesen zu sein, als solches zu leben und zu sterben. Ja man könnte sagen: ich will den oder jenen bedrücken, berauben u. s. w., damit er

in Trübsal Geduld u. s. w. lerne. Ich thue ihm damit nur sein Recht, denn ich gebe ihm oder erhöhe ihm damit die Voraussetzungen seiner Sittlichkeit. Oder ich nehme jemand das Leben in der sichern Voraussetzung, daß er im Jenseits ein sittlicheres Leben führen werde. „Denn als bloß endliches Wesen hätte die Persönlichkeit (auf Schutz und Erhaltung) keinen unbedingten Anspruch, aber um ihres wesentlichen Verhältnisses zur Sittlichkeit willen schirmt das Recht, indem es die Person schirmt, welche für die Sittlichkeit bestimmt ist, auch das Recht des Sittlichen selbst, welches der Person als ihres Organs bedarf, und sichert dasselbe der Person ihr Recht und ihre Achtung.“ 283. Nun der Sittlichkeit wird ja die Person nicht durch Beraubung, noch auch bei dem Glauben an persönliche Unsterblichkeit durch den Mord entzogen.

Oder wenn wirklich ein gewisses Maß von Freiheit, Eigentum, Ehre u. s. w. zur Sittlichkeit gehört, oder wenn es ein Mensch wenigstens für sich als unbedingte Voraussetzung dazu ansieht, hat er nun das Recht, sich mit allen Mitteln in den Besitz dieser Bedingungen seiner Sittlichkeit zu setzen? Heiligt der gute Zweck die schlechten Mittel? Hat er das Recht unrecht zu thun? Ein unsicheres, schwankenderes Fundament für das Recht kann gar nicht erdacht werden als hier geboten wird.

Das Strafrecht erhält nun auch keine bessere Grundlage: „Der Rechtsidee, da sie ein absolut wertvolles Gut vertritt, muß alles Reale zu Gebote stehen, um das Recht zu erhalten auf Erden auch gegen die Übertreter, welchen es seine strafende Macht entgegensetzt, mit welcher es die Glieder des Gemeinwesens bewaffnet.“ 283. Liegt das Recht zu strafen wirklich nur darin, daß es gilt das Recht zu vertreten, d. h. nach Dorner das Sittliche zu ermöglichen, so ist gar nicht abzusehen, warum nicht jeder strafen soll, wo er hofft, das Sittliche dadurch zu ermöglichen. Dann ist Strafe auch nur gegen solche Thaten erlaubt, welche dem andern die Voraussetzung

sittlich zu leben, rauben. Aber welche sind diese Voraussetzungen? Es dürfte z. B. der nicht bestraft werden, welcher einem Wucherer das Geld raubt, denn er entzieht ihm die Möglichkeit seines unsittlichen Handels. Ein Maß endlich für die Strafe kann hier sowenig gefunden werden, als bei der Besserungs- oder Abschreckungstheorie.

Das ist die Folge davon, daß statt die verschiedenen Arten des Guten in ihrer möglichsten Einfachheit aufzuführen und auseinander zu halten, gerade das entgegengesetzte Bestreben obwaltet, nämlich nach dem idealistischen Vorurteil alles aus Einem Prinzip zu erklären. Darum werden nicht allein Recht, Vergeltung, Liebe, innere Freiheit zurückgeführt auf Ein sittliches Prinzip, sondern dieses wird auch noch mit dem Sein identifiziert. Dadurch wird dann die Ethik all den Schwankungen der Metaphysik ausgesetzt.

Und Dorner hat sich, wie auch die übrigen theologischen Ethiker, sehr tief in metaphysische Fragen eingelassen; ja auf metaphysische Voraussetzungen seine ethischen Ansichten aufgebaut. Doch gehören diese seine Betrachtungen ganz und gar den Anschauungen der verschollenen Naturphilosophie im Sinne von Schelling und Oken an. Namentlich glaubt er, um gegen den Materialismus sicher zu sein, alles einsetzen zu müssen, um die sogenannte Lebenskraft zu verteidigen. Doch wir unterlassen es, auf diese ziemlich ausführlich entwickelten in unsern Augen gänzlich verfehlten Theorien einzugehen, es würde uns zu weit von den ethischen Fragen abführen, und außerdem sind ja dieselben teilweis bereits früher behandelt.*)

*) Davon dürfte das Wort Christlieb's gelten (die besten Methoden zur Bekämpfung des modernen Unglaubens, 1874 S. 41): „Wie oft hat man schon geglaubt, eine Schriftwahrheit zu verteidigen und man verteidigte doch bloß eine subjektive Auslegung derselben, die sich mit der Zeit als sehr verbesserungsbedürftig herausstellte.“



Allein gerade dieser theoretische Unterbau ist Schuld daran, daß die theologischen Ethiken seit Schleiermacher oder seit dem Eindringen des metaphysischen Idealismus in die Theologie schon durch ihre ganze künstliche Zurüstung der Ethik Jesu Christi höchst unähnlich sind. Da hat man geglaubt, nicht allein die verborgensten Tiefen des menschlichen Geistes erforschen zu müssen, sondern auch die Geheimnisse der Gottheit, die Weiten des Weltalls, den fernen Ursprung und den Verlauf des ganzen Menschengeschlechts, um zu finden, was täglich jeder in seiner eigenen Brust erfährt, nämlich die thatsächlich gegebenen sittlichen Urteile. Da möchte man dem mehrfach zitierten Prediger J. J. Saurin recht geben, welcher eine eindringliche Predigt wider die Abwege des menschlichen Verstandes in der Moral gehalten hat über den Text: Schaue das, ich habe gefunden, daß Gott den Menschen hat aufrichtig gemacht, aber sie suchen viele Künste. (Prediger Salomonis VII., 30.)

Diese vielen Künste haben, wie gesagt, zum größten Teil ihre Ursache darin, daß man der Ethik einen theoretischen Unterbau glaubt geben zu müssen. Eines derartigen Unterbaus bedarf die Ethik nicht. Wie die theoretische Philosophie, so geht auch die praktische oder die Ethik von etwas Gegebenem aus. Die theoretische beginnt mit den gegebenen Thatsachen der innern und äußeren Erfahrung und führt zu einem metaphysischen Realismus. Die praktische Philosophie nimmt ihren Ausgang von den thatsächlich gegebenen sittlichen Urteilen und gipfelt in einem ethischen Idealismus, der für das Wollen und Handeln sowohl des Einzelnen als der großen und kleinen Gesellungen feste, sichere sittliche Normen bietet.

Dabei ist das Verhältnis der wissenschaftlichen Ethik zur Religion insbesondere zum Christentum nicht schwer festzustellen.

Zunächst ist festzuhalten, daß die Ethik als solche, als Wissenschaft von den idealen Willensverhältnissen, oder als

Erkenntnis des Guten für den Einzelnen sowohl als für die Gesellschaft der Religion nicht bedarf, sondern hinreichend fest auf den gegebenen sittlichen Urteilen steht.

Aber, sobald es sich darum handelt, die sittlichen Ideen und Ideale in die Wirklichkeit überzuführen, wie dies die Ideen selbst verlangen, dann macht sich das Bedürfnis der Religion fühlbar. Schon um die sittliche Erkenntnis zu verstärken durch das Bewußtsein, daß auch die höchste Intelligenz, Gott selbst, so urteile; um die sittlichen Forderungen mit den frühesten Eindrücken alles Ehrwürdigen in Verbindung zu setzen und ihnen so die den Jugendeindrücken eigne Wärme zu verleihen; um durch den religiösen Kultus die Aufmerksamkeit auf diese Forderungen dauernd wach zu halten; um an konkreten Personen das eigne Urteil zu wecken und zu kräftigen; um an bestimmten fest eingeprägten sittlichen Imperativen für einzelne namentlich zweifelhafte Fälle ohne längeres Besinnen eine feste Richtschnur zu haben — zu alledem, was zunächst die bloße Erkenntnis des Sittlichen betrifft, wird die christliche Religion und der Unterricht darin vom höchsten Werte sein und bleiben. Noch mehr aber, wenn es die Ausführung gilt; der sittliche Wille, welcher gar bald seine Schwäche und das Unzureichende seines Thuns erkennt, erhält durch die Religion und ihre Hilfen den freudigen Mut trotz des eignen vielfachen Mißlingens; fühlt die im eignen Wohlgefallen am Sittlichen selbst wurzelnden Motive verstärkt durch in Aussicht gestellten göttlichen Strafen und Belohnungen und durch die Hoffnung des endlichen Gelingens, wovon S. 292 dieser Schrift bereits die Rede war.

Wie sehr wir daher für die Ethik als Wissenschaft eine religiöse Grundlage für überflüssig, ja für schädlich halten, so teilen wir doch vollkommen die Befürchtungen, welche man hinsichtlich einer sogenannten religionslosen Moralität hegt, nämlich als könne die Moral zur wirklichen Erfüllung ihrer

Forderungen im Leben der Hilfe der Religion entbehren. Wir halten vielmehr für die Sittlichkeit zumal eines ganzen Volkes die Religion im Sinne des Christentums für die conditio sine qua non. Sie kennen, sagt Naville, die Schneedecke über den Gletscherspalten unserer Berge. Die schwebende Brücke trägt Einen Wanderer über den Abgrund, unter den Tritten mehrerer bricht die dünne Kruste und die Unvorsichtigen stürzen in die Tiefe. So mag die religionslose Moral wohl einzelnen besonders günstig situierten und disponierten Personen genügen; aber man denke an ein ganzes Volk! Renan sagt von der atheistischen Gesellschaft der Gegenwart: wir zehren vom Kapital, nämlich den religiösen Eindrücken der Jugend, und wie nach Horaz ein Gefäß noch lange nach der Essenz duftet, welche es enthalten hat, selbst wenn diese gänzlich daraus entnommen ist, so hat das Christentum noch seine starken Nachwirkungen in derjenigen Gesellschaft, aus welcher es selbst verschwunden ist. Aber diese Nachwirkungen wie jener nachbleibende Duft hören am Ende doch einmal gänzlich auf. „Es wäre eine arge Verkennung der menschlichen Natur, wenn man glauben wollte, daß die Selbstbeherrschung und gegenseitige Duldung von reich und arm, die zu einer heilsamen Entwickelung unentbehrlich ist, auf bloßer Einsicht ohne Religion beruhen kann. Nichts ist verkehrter, als wenn jetzt mancher Gebildete den Sozialismus dadurch bekämpfen will, daß er eine irreligiöse Halbbildung verbreitet; diese kann im Ernst nur zur Verstärkung des gefürchteten Gegners dienen. Nach hundert Jahren wird man es wunderbar finden, wie jetzt so viele übrigens wackere und gescheidte Männer sich täuschen konnten. Sowie immer echte und allgemein verbreitete Religiosität uns von jeder unerträglichen Ausartung der bestehenden Wirtschaftsverhältnisse bewahrt haben würde, so ist auch unter den bisher vorgeschlagenen Reformen keine einzige, die nicht zu ihrer gedeihlichen, ja überhaupt nur haltbaren Durchführung eine wesentliche Steigerung

der Verallgemeinerung echter Religiosität im Volke voraussetzte. Vom Konservatismus soll man die große, eben jetzt viel zu wenig begriffene und noch weniger beherzigte Wahrheit lernen, daß keine wirtschaftliche Reform des Volkes gelingen kann ohne sittliche Besserung des Volkes, keine sittliche Besserung ohne rein lebendige Religiosität, und daß alle nur subjektive Religiosität für die Menschen halt- und wirkungslos ist." *)

---

*) Roscher: Geschichte der Nationalökonomie Deutschlands. — München 1874. Dabei mag auch noch an ein Wort Cicero's erinnert werden: **Haud scio an, pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus justitia tollatur. de nat. deor. 1—2.**

Namenverzeichnis.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

Druckfehler.

1)	Seite	3	Zeile	10	von	oben	lies:	Gegensätze	statt	Grundsätze.
2)	„	8	„	13	„	„	„	schon	„	namentlich.
3)	„	8	„	2	„	unten	„	Monotheismus	„	Monismus.
4)	„	39	„	2	„	„	„	Monotheismus	„	Monismus.
5)	„	22	„	12	„	„	„	ihrer	„	dieser.
6)	„	27	„	5	„	„	„	seines	„	ihres.
7)	„	32	„	10	„	oben	„	ab	„	ob.
8)	„	86	„	2	„	unten	„	205	„	105.
9)	„	110	„	5	„	oben	„	kombinieren	„	kompinieren.
10)	„	160	„	15	„	„	„	desselben	„	derselben.
11)	„	222	„	10	„	„	„	Welt	„	Wahrheit.
12)	„	231	„	9	„	unten	„	Reich	„	Reiche.
13)	„	278	„	12	„	„	„	Autorität	„	Aurorität.
14)	„	356	„	7	„	oben	„	vorgestellten	„	verstellten.

Inhalt.

„Denjenigen, welche sich für den Kampf zwischem dem Materialismus und den ihm entgegenstehenden Ansichten über die Natur unserer Seele interessieren, kann das vorliegende Buch bestens empfohlen werden..... Der Verfasser weiß in seiner überaus klaren Darstellung die objektive Ruhe zu wahren und hütet sich sorgfältig vor jener heftigen widerlichen Polemik, welche so vielen der über jene Frage geschriebenen Bücher nicht gerade zur Zierde gereicht."

(Pädagogisches Archiv. 1878. XX. 8.)

„Unter den Schriften, welche vom psychologischen Standpunkte aus den Materialismus bekämpfen, zeichnet sich die Arbeit O. Flügels durch Scharfsinn des Gedankens und Durchsichtigkeit der Darstellung aus."...

(Grenzboten. 1879. Nr. 35. S. 350—360.)

„Eine kleine aber gehaltvolle Schrift eines scharfsinnigen Psychologen.... Seine Sätze erörtert er in Bezug auf übereinstimmende wie auf widerstreitende Ansichten von Philosophen und Naturforschern in einleuchtender Weise."

(M. Carriere. Beilage zur Augsb. Allgem. Zeitung. 1878. Nr. 220. S. 325.)

„Ein nicht geringer Vorzug des Buches besteht in den reichen Belegen der hierher gehörigen Schriftsteller, so daß der Leser gleichzeitig in deren Wort und Sinn eingeführt wird. Dem Verfasser ist die Genugthuung zu Teil geworden, die in seiner 1865 herausgegebenen Schrift: „Der Materialismus vom Standpunkte der atomistisch-mechanischen Naturforschung" angezeigten Wege betreten zu sehen."

(Hallische Zeitung. 1878. Nr. 127.)

„Der Verfasser behandelt das schwierige Thema mit wissenschaftlicher Vollendung."

(Reform. Wien.)

„In klarer und eingehender Untersuchung erörtert der Verfasser die Gründe für die Annahme eines einfachen Seelenwesens."

(Theologische Literaturzeitung. Gießen 1879. Nr. 5.)

„Die Seelenfrage wird hier in völlig befriedigender, den Thatsachen der Naturwissenschaft und des Selbstbewußtseins ebensowohl, als den Forderungen der Offenbarung entsprechender Weise gelöst. Wir empfehlen die Schrift der Aufmerksamkeit unserer Leser."

(Beweis des Glaubens. 1879 Heft 10.)

Besonders empfohlen wird die Schrift außerdem in den amtlichen Mitteilungen des Königl. Konsistoriums der Provinz Sachsen in Nr. 12 vom 12. Aug. 1878. Ferner in der Evangelischen Kirchen-Zeitung 1879, Nr. 21, der Neuen Evangelischen Kirchen-Zeitung 1878, Nr. 52 und den Blättern für literarische Unterhaltungen 1879, Nr. 11.

Druck von L. Reiter, Herzogl. Hofbuchdrucker, Dessau.